المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد السابع

١٤

الأصلح - استحقاق الذم - التوبة

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية®

DKi

بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الرابع عشر

الأصلح - استحقاق الذم - التوبة

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : Al-Muġnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — عدد الصفحات: 5680

Size : 17*24 cm — قياس الصفحات: 17*24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ

Printed in : Lebanon — بلد الطباعة : لبنان

Edition : 1st — الطبعة : الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah baydoun@al-ilmiyah.com

DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا فيه سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

---

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/ ٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقَّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[1]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[2].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[3]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[4]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[5] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[6].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[(١)]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[(٢)]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[(٣)].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[(٤)] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[(٥)]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[(٦)].

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّاني، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُنّة الفقهية.

(٤) تعرّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه(١) ـ العمد(٢) ـ شرح العمد ـ النهاية(٣).

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين(٤) ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات(٥) ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»(١)، وكتاب «في بعض اللّمع»(٢)، و«كتاب شرح المقالات»(٣)، و«كتاب التوبة»(٤). وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٥). (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف(٦). (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري**، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولاً بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد**، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى   أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي**، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧.   (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨.   (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره(١).

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير(٢).

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام(٣).

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة(٤).

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)(٥)، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[(١)]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[(٢)].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[(٣)]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًا وتاريخيًا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدّ الخواطر ومُعاينًا بَرد الأصايل إلى حرّ الهواجر. أثقلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمران: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخير عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

يتضمن هذا الجزء ثلاثة كتب كبيرة هي:

١ ـ كتاب الأصلح، وفيه ثلاثة وثلاثون فصلًا[١].

٢ ـ كتاب استحقاق الذّمّ، وفيه أربعة عشر فصلًا[٢].

٣ ـ كتاب التوبة، وفيه تسعة عشر فصلًا[٣].

بدأ القاضي هذا الكتاب، بمقدمة ربط فيها هذا الجزء بما سبقه من كلام في الأجزاء السابقة، وهو منهج يتّبعه القاضي في كل الأجزاء تقريبًا. ومن الطبيعي أن يعالج القاضي الأصلح والوجوب في الأفعال، والاستحقاق، والتوبة، باعتبارها من المباحث المُتَمِّمة للّطف والتكليف، وبعبارة واحدة، مُتَمِّمة للتكاليف العقلية. ففي كتاب الأصلح، عالج القاضي الواجب وحقيقته وما يتعلق فيه، من عدم التفاضل[٤]، والفرق بين الواجب والمُستَحَبّ والمُباح والإلجاء[٥]، وبيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع، ولذة، وسرور، وصلاح وأصلح[٦]، مع تعريف اللذة والشهوة ومتعلقاتهما[٧]، وخصَّص فصلًا في حقيقة وصفنا للصلاح والفساد، أنه صلاح في التدبير أو فساد فيه[٨]، مع إيضاح مفهوم التدبير وشروطه وفساده وصلاحه، وكذلك حقيقة الجود والجواد،

---

(١) من البداية إلى ص ١٥٣.
(٢) من ص ١٥٣ إلى ص ٢٦٢.
(٣) ومن ص ٢٦٢ إلى آخر الكتاب.
(٤) المغني ١٤/ ٤.
(٥) م.ن. ١٤/ ١٩.
(٦) م.ن. ١٤/ ٢٥.
(٧) م.ن. ١٤/ ٢٦ وما بعدها.
(٨) م.ن. ١٤/ ٣٣.

والبخل والبخيل، والاقتصاد والمقتصد(١)، وبيان ما يجب من أفعال الله تعالى ومفارقته لما لا يجب منها(٢)، مع التفصيل بالكلام عن ابتداء الخلق(٣)، وتكليف العاقل(٤)، والشكر(٥)، والخلق في الجنة(٦)، وتفصيل القبائح العقلية(٧)، والواجبات العقلية(٨)، ليصل إلى استحقاق المدح والثواب(٩)، والشكر والعبادة(١٠)، والذّمّ.

وبعد ذلك، يشرع القاضي بمعالجة كتابه الثاني، وهو قضية استحقاق الذّمّ، مُفَصِّلًا الكلام في وجوب استحقاق الذّمّ لتارك الواجب(١١)، مبيِّنًا العلاقة بين التكليف والثواب(١٢)، وحقيقة التَّرك وما يتصل بذلك(١٣). وإثبات أن القبيح يقبح لقبحه لا للأمر والنهي(١٤)، عارِضًا شُبُهات عديدة في المدح والذّمّ، والواجب والقبيح، ناهِيًا هذا الكتاب في كيفية استحقاق الذم والمدح، وشروطهما.

وبعد ذلك، يتابع القاضي الكلام في التوبة. وهو الكتاب الثالث من هذا الجزء، معرِّفًا المصطلح، ومفرِّقًا بين التوبة والاعتذار(١٥)، شارِحًا شروط الاعتذار، والإساءة(١٦)، وموضِّحًا وجوب التوبة وأنها سبب لإزالة العقاب(١٧)، ومفهوم العزم وشروطه(١٨)، مع ذكر دواعي ترك الفعل(١٩)، ومفهوم الإلجاء(٢٠)، عارِضًا الحالات التي تَجِب فيها التوبة(٢١)، وكيفيتها(٢٢)، مُنتَهيًا بالكلام عن أحكام ردّ الحقوق. وفي كل ذلك معتمدًا على الجدل، والمنطق، والقياس، ومن أجل هذا قد يشعر القارىء للكتاب بإرهاق فكره، لسيطرة

(١) م.ن. ١٤/ ٣٥.
(٢) م.ن. ١٤/ ٤٢.
(٣) المغني، ١٤/ ٩٤.
(٤) م.ن. ١٤/ ١٠٣.
(٥) م.ن. ١٤/ ١١٣.
(٦) م.ن. ١٤/ ١١٨.
(٧) م.ن. ١٤/ ١٣٢.
(٨) م.ن. ١٤/ ١٣٧.
(٩) م.ن. ١٤/ ١٥١.
(١٠) م.ن. ١٤/ ١٥٣.
(١١) م.ن. ١٤/ ١٥٨.
(١٢) م.ن. ١٤/ ١٦٢.
(١٣) م.ن. ١٤/ ١٦٧.
(١٤) م.ن. ١٤/ ٢٠٥.
(١٥) المغني ١٤/ ٢٦٤.
(١٦) م.ن. ١٤/ ٢٨٠.
(١٧) م.ن. ١٤/ ٢٩٠.
(١٨) م.ن. ١٤/ ٣١٤.
(١٩) م.ن. ١٤/ ٣٢٣ وما بعدها.
(٢٠) م.ن. ١٤/ ٣٢٦.
(٢١) م.ن. ١٤/ ٣٣٤.
(٢٢) م.ن. ١٤/ ٣٥٠.

المنطق والأسلوب الدقيق على البحث، مما يقتضيه إقناع المخالفين للرأي بما يشبه حِجَجهم، مُستَعينًا بمصنَّفات شيوخه من المعتزلة «ككتاب البغداديات» لأبي هاشم. ولو أن القاضي في هذا الجزء كان ناقِلًا لكلام شيوخه مع تجهيل المصدر المقتبس منه، وبعبارة أخرى، كان القاضي ينقل أقوال شيوخه دون عناوين مؤلَّفاتهم المنقول عنها.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/ ١٠/ ٢٠١٠

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

والحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى

الكلام في الأصلح(١)

فصل في ذكر حدِّ الواجب

[في بيان تحديد الواجب من الأفعال]

اعلم أنّا قد بيَّنّا من قبلُ أن في الأفعال الحسنة ما يُعلَم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله، ولا يستحق الذمّ بألَّا يفعلَه على وجه، وفيها ما يستحق الذمّ بألَّا يفعله على بعض الوجوه، فوصف هذا القسم بأنه واجب، ليُفرِّق بينه وبين ما عداه، فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل في استحقاق الذمّ بألَّا يفعل، فكل ما هذا حاله، وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مَدخل له في ذلك، ولسنا نُدخِل استحقاق الذمّ بفعله في الحدّ، لأنه قد يساويه في ذلك ما ليس بواجب، ويجب أن يُحَدَّ الشيء بما به يبين من غيره، والذي به يبين الواجب من غيره ما قدَّمناه، وقد دخل في ذلك ما يستحق الذمّ بألَّا يفعل ذلك بعينه، أو بألا يفعل إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، ودخل في ذلك كل واجب، على اختلاف وجوه وجوبه، لأن لجميع ذلك مدخلًا في استحقاق الذمّ بألَّا

---

(١) الأصلح: كلّ ما عري عن الفساد يسمّى صلاحًا. وهو الفعل المتوجّه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا، والمؤدّي إلى السعادة السرمدية آجلًا. وإذا كان صلاحان وخيران. فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦؛ لباب العقول ص ٣٢٢).

يفعل، وصار الواجب في حكم الضدّ للقبيح، لأنه الذي له مدخل في استحقاق الذّمّ بأن يفعل، وللواجب مدخل في استحقاق الذّمّ بألّا يفعل.

وقد تقصَّينا القول في ذلك من قبل، فمَن خالف في هذا الباب لم يَخْلُ خلافه من وجهين: إماأن يقول قد عَقَلْت للفعل هذا الحكم، لكني أجعل لفظة الوجوب واقعة عليه وعلى غيره، أو على بعضه دون بعض، فيكون خلافه في العبارة. أو يقول في أمور يقول فيها إنه لا مدخل للذّمّ فيها متى لم يفعل: إن الذّمّ يستحق بألا يفعل، فيكون الكلام في المعنى، مع تسليم فائدة اللفظة، أو يقول: إن الواجب قد يقع على ما ذكرتموه، ويقع على ما الأولى أن يفعله فاعله، وتلحقه النقيصة إذا لم يفعله وإن لم يستحق الذّمّ، فيكون مخالفًا في المعنى من وجه. أو يقول: إن الواجب في كونه واجبًا يتفاضل؛ ففيه ما سبيله ما ذكرناه، وفيه ما يخالفه، ونحن نبيِّن من ذلك ما يجب بيانه.

فصل في أن الواجب في حقيقته لا يصحّ التزايد فيه

[في بيان أن حقيقة الواجب لا تتفاضل]

اعلم أن حدّ الواجب إذا كان ما ذكرناه، فالمفهوم منه يقتضي أن أحد الواجبين لا يكون أوجب من الآخر، ولا أزيدَ منه في حقيقته، لأنهما إذا اشتركا في صحة استحقاق الذّمّ بألّا يفعل، فلا مزية في هذا الوجه لأحدهما على الآخر، كما أنه لا مزية لأحد القبيحين على الآخر في حقيقة الذبح، ولا مزية لأحد الحَسنين على الآخر في حقيقة الحُسْن.

فإن قال: كيف يصحّ ذلك وقد علمتم أن في الواجبات ما يعظُم، وفيها ما يصغُر، وفيها ما يعظُم ذمُّه وعقوبته، وفيها ما يخفّ ذلك فيه، وفيها ما لا إخْلال به يوجِب الكفر والفسق، وفيها ما يُوجِب ذلك؟

قيل له: كل هذا الاختلاف يرجع إلى أحوال له سوى كونه واجبًا، لا في عِظَمه، ولا في عِظَم ما يستحق به؛ فالذي سألت عنه يرجع إلى أن لبعضه مزيةً على بعض في العِظَم، وفي عِظَم ما يستحق به، وذلك مما لا نأباه، كما لا

نأبى في أحد الواجبين إن أُخِّر الفعل فيه، ولا يُوجِب ذلك مُفارقته للآخر في حدِّه وحقيقته، وهذا كما قدَّمت أن أحد الموجودين لا يكون له في حقيقة الوجود مزيةٌ على الآخر، ولا يمنع ذلك من اختلاف حُكمَيهما؛ وكذلك أحد الصدقين في كونه صدقًا لا مزية له على الآخر، ولا يمنع ذلك من اختلاف حُكمَيهما، ولا بدَّ متى قيل في أحد السببين إن له مزية على الآخر في حكم معقول، أن نبيِّن مزيته في ذلك الحكم بعينه، فإذا لم يمكن ذلك فيه، فبيان مزيته في حكم سواه لا يقنع.

فإن قال: أوَليس الواجب يكون واجبًا لوجه معقول، ويصحّ في وجه الوجوب المزية، فهلَّا صحَّت المِزْيَة في كونه واجبًا، كما أن العلة إذا صحَّت فيها المِزْيَة صحَّ في الحكم الموجَب عنها؟

قيل له: لا نُسَلِّم أولًا ما جعلته أصلًا، لأن في الأحكام الواجبة عن العِلَل، ما يتزايد بتزايد عِلَله، وفيها ما لا يتزايد، والمعنيان في صحة التزايد في ذلك، بالحكم المعقول دون نفس الصفة، فلذلك قلنا: إن الكثير من الحياة في حكم الجزء منه، في أنه لا يوجِب تزايدًا في كونه حيًّا، لما كان المعتَبَر هو بالإدراك، ومعلوم من حاله أنه لا يعتبر في الحيّ بقلَّة الحياة وكثرتها في المحل الواحد، كما يختلف حُكْم القادر بكثرة القدرة، وكما قد يختلف حُكْم العالِم بكثرة العلوم؛ وإذا لم يستمر ما جعلته أصلًا، لم يُسْلِم إلى ما بنيته عليه.

وبعدُ؛ فإن وجوه الوجوب: فإن صحَّ فيها ما ذكرته، فقد ثبت أن حقيقة الواجب لا تتفاضل، فسبيله سبيل الإرادات التي بها يصير الخبر خبرًا عن مخبر بعينه، فإن كثرتها لا تؤثِّر، فمتى حصل صدقًا بإرادة واحدة، أو بإرادات، فالحال واحدة، فكذلك ما ذكرناه.

[في إثبات أن لا مزايا في وجوه وجوب الفعل]

فإن قال: أفليس الشيء الواحد قد يجب من وجهين، فهلَّا أوجب ذلك له مزية على ما يجب من وجه واحد؟

قيل له: لا نمنع من وجوب الواجب من وجهين، لكنا قد بيَّنَّا أنه لا يقتضي مزية في حدّ الواجب؛ وقولهم في الفعل: إنه أَوْجبُ من فعل آخر، لا يصحّ حَمْله على حقيقته، وإنما يُراد بذلك أنه أعظم، والإخلال به يقتضي من الذمّ والعقاب أكثر؛ أو يراد بذلك أنه آكَد في الوجوب، لأمر يرجع لطريق معرفة وجوبه؛ أو يُراد بذلك أنه أولى أن يكون واجبًا من الآخر، كما قال تعالى: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ﴾ [الفرقان: الآية ١٥]، لأن هذه الطريقة وما تقدَّمها مشهور جوازها في اللغة، ومتى لم يحمل على بعض ما ذكرناه، لم يصحّ له فائدة.

فإن قال: فإذا لم يكن له في الوجوب مزية، فكيف يكون العقاب والذمّ في الإخلال به أكبر؟

قيل له: إنما يجب ذلك لوجوبه [بوجه] يعظم به ترك الواجب والعدول عنه، لا لأمر يرجع إلى مزية أحدهما على الآخر في حدّ الوجوب.

فإن قال: أليس في الواجبات ما يجب كوجوب قضاء الدَّين، ومنها ما يجب في الحكمة، لا على هذا الحدّ، ومن حكم الأول أن مَن وجب عليه إذا لم يفعله، يكون ظالمًا مانعًا من الحق، ومن حكم الثاني ألّا يكون، فهلّا جاز في بعض الواجبات أن مَن لا يفعله يكون أنقص حالًا ممَّن يفعله، وإن لم تبلغ النقيصة فيه مبلغ الذمّ، ويكون الأصلح الذي يوجبه من هذا القسم، لأنه يجب كوجوب حكمه، لا كوجوب قضاء الدين؟

قيل له: إن النقيصة التي ذكرتها يجب أن تكون معقولة، حتى يجب لأجلها الحكم بوجوب الفعل، كما أن الذمّ الذي ذكرناه معقول، حتى يصحّ الحكم لأجله، بوجوب ما يُسْتحق به إذا لم يفعل، وقد علمنا أن النقيصة التي ذكرناها متى لم يُرْجع بها إلى الذمّ، فلا فائدة تحتها.

فإن قال: إن الفائدة فيها ما نعقله من حال من لا يَقْرِي الضيف ولا يجود بالمال، مع اتّساع حاله في الأموال.

قيل له: لا يصحّ أن نفهم الغرض بالنقيصة، بذكر مسألة مخصوصة، يدَّعي دخولها في هذه الجملة، بل يجب أن نبيِّنها أولًا، ثم نَحكم بدخول ما وجدت فيه وحصلت تحت الجملة، ونحن لا نقول فيمن ذكرته إنه يستحق ذمًّا ولا نقصًا، فكيف يصحّ ما أردته؟

فإن قال: أليس حاله تباين حال مَن يجود ويَقْري الضيف؟ وهذه التفرقة هي التي أُريدها بالنقص الذي ذكرته.

قيل له: كأنك تريد بالنقص أنه لا يبلغ مبلغ غيره فيما يستحقه من المدح، لأن الذي جاد وأحسن، قد استحق على ذلك مدحًا لم يُسْتَحَق للآخر عليه. فإن كنتَ هذا أردت، فذلك لا يقتضي إثبات نقيصة، لأن زوال المدح لا يقتضي النقص. كما أنه يقال: النقيصة لا تقتضي ضدّها إن أخرج الموصوف عنها، وقد علمنا أن النقص والمدح مما يجوز خروج القادر عنهما، فما أورده أنه أراد بالنقص أن أحدهما قد قصر في المدح عن مرتبة الآخر، وقد علمنا أن ذلك يصحّ في النوافل، كما يصحّ في الواجبات، فلا يثبت ذلك ما ادّعاه.

[في بيان أن للواجب حالٌ لا يُعرَف بها]

وبعد، فإن ذلك لا يفيد معرفة النقص الذي ذكرته، لأن إثبات النقص لا يمكن أن يعرف بزوال المدح، بل يجب أن يعلم حاله، كما يعلم حال المدح من غير أن يرجع في معرفة أحدهما إلى نفي الآخر، وإنما تصحّ هذه الطريقة إذا كانت إحدى اللفظتين تفيد نفي ما يقتضي للآخر إثباته: لفظًا أو معنًى؛ فأما إذا لم يكن الحال ذلك، فغير جائز أن ترجع في تفسير أحدهما إلى نفي ما يفيده الآخر.

فإن قال: إذا كان بعض الواجب يقتضي الظلم ممَّن لا يفعله، وبعضه بخلافه، فهلّا صحَّ ما نقوله؟

قيل: إن الواجب بألا يفعل يقتضي الذّمّ الذي ذكرناه، ثم ننظر فيه: فإن كان حقًّا يجب اتصاله إلى الغير، لم يمتنع أن يكون الإخلال به ظلمًا، وإلا فغير واجب ذلك فيه؛ فلو كان في الواجبات ما يجب وجوب حكمه، كما يجب قضاء الدين إلى ما شاكله، لوجب في ذلك أن ننظر فيه: فإن كان فيه ما

يكون حقًّا للغير، فوجب أن يتضمن الظلم إذا لم يفعل، وألَّا يُفارق أحد القسمين الآخر على ما نبيِّنه عند الكلام عليهما، لأنه لا فرق بين أن يجب لزيد على عمرو أن يحسن إليه، ويجود عليه، وبين أن يلزمه أن يقضي بينه، في أنه كان يجب أن يكون ظالمًا، بألَّا يفعل ذلك.

وهذه الجملة تبيِّن أن القوم متى قالوا بوجوب الأصلح، وقرنوا إلى ذلك أنه تعالى لو لم يفعله لم يستحق الذم، فقد ناقضوا؛ فإن كانوا يعتقدون معنى القول الثاني، فقد وافقوا، وإن كانوا يقولون إنه تعالى متى لم يفعل، لا يستحق من المدح ما كان يستحقه لو فعل. فقد وافقوا أيضًا، فتجب موافقتهم على هذه المواضع، لئلا يلتبس الكلام في المعاني، والكلام في العبارات، والكلام فيما يجب أن يُهْتَمّ به، بالكلام فيما يخف الخلاف فيه.

فصل في أن الواجب في حقيقته لا يختلف بالفاعلين

[في إثبات أن الواجب يجبُ لوجوه يختصّ بها]

قد بيَّنَا في باب الصفات أن الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب، عند الدلالة على أن حقيقة العالم لا تختلف، وتلك الجملة تُبيِّن في حقيقة الواجب أنها لا تختلف.

فإن قال: إنما يصحّ هذا الكلام إن ثبت صحة وجوب الواجب على القديم سبحانه، وقد علمتم أن في الناس مَن يمتنع منه.

قيل له: إن مَن يخالف في الأصلح، يوافق في ذلك، بل يُوجِب في أفعاله تعالى ما ليس بواجب، فلا حاجة بنا إلى ذكر بيانه، وإن كنا قد بيَّنَا أن خلافهم إن كان في المعنى، فقد صحَّ أنه تعالى لو لم يُثِب الأنبياء والمؤمنين، لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من ردّ الوديعة يعدو الإنصاف، فكما يجب فيما هذا حاله أن يكون واجبًا، فكذلك القول في الثواب، وسنبيِّن من بعد أن الثواب واجب، وأنه لو لم يكن بهذا الوصف، لم يحسُن التكليف لأجله، فإن سَلَّم هذ المعنى، ونَزَّه القديم سبحانه عن أن يصفه بأن الفعل واجب عليه، أو لازم له.

وهذا كلام في عبارة اللغة يقتضي فساد هذه المقالة، وذلك لأنها لا تفرِّق في معنى هذه اللفظة بين فاعل وفاعل، كما لا تفرِّق في حقائق سائر الألفاظ، فلا فرق بين مَن سلك هذه الطريقة وبين المُجبرة[(١)]، إذا قالت إن الظلم يقع منه تعالى، ولا يكون قبيحًا، مع تسليمها أن من حق الظلم أن يكون قبيحًا.

فإن قال: هذه اللفظة تُوجِب أن مَن يُوصَف بها مكلَّف، كما أن مَن وصف الفعل بأنه فرض يقتضي ذلك، فلا يجوز إجراؤها على القديم تعالى.

قيل له: لو صحَّ في الواجب ما ذكرته، لم نأبَه، لأن لفظة الفرض لمَّا كانت في فائدتها تتعلق بتقدير مقدَّر، لم تَجْرِ إلا على المكلَّف، وليس كذلك حال الواجب، لأن لفظة الفرض لمّا كانت في فائدتها تفيد في الفعل الحكم المعقول، الذي يتميَّز به من سائر المحسَّنات التي ليست بواجبة، فلا يجوز أن تختلف أحوال الفاعلين.

فإن قيل: إن الواجب أيضًا يتعلق بإيجاب مُوجِب، وذلك لا يصحّ فيه تعالى.

قيل له: قد بيَّنّا أنه قد يجب من غير إيجاب مُوجِب له، وإنما نريد بقولنا في الواجبات المتعلقة بالمكلَّف، إنها واجبة بإيجابه تعالى، أنه فعل للعلم بوجوبها، أو التمكين من معرفة ذلك، ولو صحَّ في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من غير تعريف، لم يمتنع كونه واجبًا عليه، من غير إيجاب مُوجِب، فإذا صحَّ عنه تعالى أن يعلم وجوب الواجب عليه لذاته، لم يمتنع إطلاق ذلك فيه، مع المنع من إطلاق القول بأن مُوجِبًا أوجبه. وقد بيَّنّا أن الواجب لا يكون واجبًا لعلَّة، وإنما يجب لوجوه يختصّ بها، وأن ذلك يصحّ في فعل كل فاعل.

---

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

وبيَّنّا أن الإيجاب منفصل من كون الواجب واجبًا، فلا يُمنَع من أحد الأمرين، لأجل المنع من الآخر.

[في إثبات أن الثواب الإلـٰهي واجبٌ]

فإن قال: فأنتم تقولون في الثواب إنه تفضّل من الله سبحانه، فكيف يصحّ أن تقولوا إنه واجب، واجتماع ما بين الصفتين يستحيل.

قيل له: قد بيَّنّا أن وصفنا له بأنه تَفَضُّل مُجاز، وإنما أجريناه عليه، من حيث تفضَّل بأسبابه، وإلا فهو في الحقيقة واجِب، لأن المعلوم من حاله، أنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذمّ، كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف؛ وإنما نقول في جميع ما يجب عليه تعالى إنه تفضُّل، على هذا الحدّ، لأنه متفضِّل بأسبابه، لأنه إذا لم يُخْلِف ومكَّن تعويضًا للثواب والعوض، فقد تفضَّل بسببهما، فصار كأنه متفضِّل بهما، كما أن أحدنا إذا تفضَّل بهِبَة الثوب، فكأنه متفضِّل بثمنه، إذا باعه الموهوب منه، متى كان قصده بالهِبَة تعويض النفع. فإذا صحَّ أن الواجب قد يجب عليه تعالى، وأنه لا مانع يمنع من إطلاق ذلك فيه، فيجب ألا تختلف حقيقته في الشاهد والغائب. وليس يجب إذا لم يصحّ دخول كثير من الواجبات التي قد تَجِب علينا في أفعاله، أن يؤثِّر ذلك في حقيقة الواجب عليه وعلينا، وذلك لأن ردّ العوض قد يصحّ وجوبه علينا، لفعل تقدَّم، وذلك لا يتأتَّى فيه تعالى، ولا يمنع ذلك فيما يصحّ أن يجب من أفعاله، أن حقيقته لا تفارق حقيقة الواجب علينا، كما أنه تعالى قد يحسُن بأفعال يستحيل منّا الإحسان بمثلها، كالحياة والقدرة، ولا يمنع ذلك من حقيقة كونه مُحسِنًا، لا تفارق حقيقته في الواحد منّا.

فإذا ثبت ما بيَّنّاه، فيجب ـ كما لا يصحّ أن يخرج الواجب من فعله، عن دخوله في حقيقة الواجب ـ ألَّا يصحّ أن يلحق به ما ليس منه، حتى يقال إنه تعالى قد تلزمه العَطِيَّة لنَفْع الغير، فإن لم يلزمنا، فيكون واجبًا عليه، ولا يكون واجبًا علينا، لأن الحدّ كما يجب فيه الشمول، فكذلك يمتنع فيه الضمّ والإلحاق.

فصل في أن من حق الواجب أن يكون حسنًا

[في امتناع كون الفعل واجبًا وقبيحًا]

قد بيّنّا أن للقبيح حُكمًا يُناقض حُكْم الواجب، لأنه بأن يفعل يستحق الذّمّ عليه، والواجب أن يستحق الذّمّ فيه بألّا يفعل، فلو اجتمعا لأدّى إلى ألّا يصحّ من الفاعل أن ينفر من الذّمّ، وذلك يُوجِب بُطلان كِلتا الحقيقتين، لأن ما لا يصح من الفاعل أن ينفر منه ويتحرَّر، لا يستحق به الذّمّ، ولذلك يسقط الذّمّ عن الفعل بالإلجاء(١)، وكذلك المدح إما بلغ حاله عنده ألّا يعدل عنه، وإن صحّ فيه العدول على بعض الوجوه، فبأن يسقط ذلك إذا لم يصحّ منه العدول، أولى.

وبعد؛ فإن من حق القبيح أن يستحق بفِعْله الذّمّ، مع سلامة الحال؛ ومن حق الواجب أن يستحق به المدح، وذلك يتنافى؛ فمن هذين الوجهين يمتنع كون الفعل واجبًا وقبيحًا. وإذا انتفى كونه قبيحًا، فيجب كونه حسنًا.

فإن قال: جوّزوا أن يكون من قبيل ما ليس بحسن ولا قبيح.

قيل له: بدخوله في أن يكون واجبًا، قد حصل فيه غرض، ولا بدّ من أن يكون حسنًا إذا لم يكن قبيحًا، لأنّا إنما نجوّز ما ذكره في الفعل الجاري مجرى المسهوّ عنه، إذا صار وجوده كعدمه، في أن لا غرض فيه.

فإن قال: امتنع وجوب ما ليس بحسن، فيجب أن يمتنع إن ثبت فيه وجه الوجوب، لأنه لا يجوز مع حصول وجه الوجوب فيه، ألّا يكون واجبًا، كما لا يجوز مع ثبوت وجه القُبْح في الفعل، ألّا يكون قبيحًا.

---

(١) الإلجاء: ما يقوّي الدّاعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذّمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأ إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٣٣٣/٤؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

قيل له: كذلك نقول.

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة ألَّا يصحّ ما قاله شيوخكم رحمهم الله، في تكليف زيد، أنه إذا كان مَفسدة في تكليف خالد، ومَصلحة في تكليف زيد: إنه تعالى لا يكلّف زيدًا، لأنه لو كلّفه ـ ولا يجوز أن يفعل ما هو مفسدة ـ لأدّى ذلك إلى منع اللُّطف[1]، لأن هذا التكليف قد حصل فيه وجه الوجوب، من حيث كان لطفًا، مع حصول وجه القبح فيه، من حيث كان مفسدة، وفي هذا إبطال ما ذكرتموه، من أن ثبوت وجه الوجوب، يقتضي ثبوت الوجوب لا محالة.

قيل له: إن هذه المسألة جَرَت في الكتب على طريقة التقدير، فلا دلالة فيها على ثبوت ما منعناه.

فإن قال: إنهم لم يقدروا ما يستحيل دخوله تحت المقدّر، لأنهم تكلَّموا على الأفعال، وعلى ما يحسن ويجب، وعلى ما يقبح، فلولا صحة ذلك فيما أوردوه، لم يكن للمسألة معنى. وإذا جاز اجتماع وجوه الحسن ووجوه القبح عند المشايخ رحمهم الله ـ ويقال فيما هذا حاله إنه بالقبح أولى ـ فهلَّا جاز منّا ما سألناكم عنه، في ثبوت وجه الوجوب ووجه القُبْح؟

قيل له: قد بيَّنّا أن وجه القُبْح ووجه الحُسْن لا يجوز اجتماعهما، بل قد بيَّنّا أنه ليس للحُسْن وجه يتعلق الحكم به، كما أن للقُبح وجهًا يتعلق حكم

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنَّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمَّى توفيقًا، وربما يسمَّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظ الدعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسْنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو « ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

القبح به، وتقصّينا ذلك أحَدُ ما نعتمد عليه في ذلك، ما يقوّي جوابنا في الواجب، وهو أنهما لو اجتمعا لوجب كونه قُبحًا حسنًا، لأن وجه القبيح لا ينفصل من القبيح، فهو بمنزلة العلّة والمعلول.

[في إثبات أن حُسْنَ الفعل شرط لوجوبه]

وأما ما ذكرته في كون الفعل مَفسَدَة لواحد، ومصلحة للآخر، فقد علمنا أن الفعل إنما يجب من حيث كان لُطفًا، إذا تقدَّم التكليف الذي ذلك الفعل لُطف فيه؛ وأما إذا لم يتقدَّم وهذه الصفة لم تحصل فيه، فكيف يقال إنه مع ثبوت وجه القبيح فيه، خرج عن كونه واجبًا؟

فإن قال: فلو أنه تعالى كلّف مَن هذا الفعلُ لطفٌ له، وهو مفسدة لغيره، ما كنتم تقولون إن هذا الفعل يجب عليه تعالى، لثبوت وجه الوجوب؟

قيل له: إنما يحصل كونه لُطفًا وجهًا لوجوبه، متى تقدَّم التكليف على وجه يحسُن، والمكلِّف متى علم من حال التكليف أن المُكَلَّف لا يختار ما كُلِّف إلَّا بفعل هو مفسدة، لم يحسُن منه أن يكلِّف، فإذا لم يثبت التكليف على وجه يقتضي كون هذا الفعل لطفًا وجهًا لوجوبه، فإن هذا التكليف لا يجوز أن يقع منه ـ سبحانه ـ فالحال هذه.

فإن قال: فلو وقع ذلك منه تعالى على قُبحه، هل كان يجب هذا الفعل؟

قيل له: إن صحَّ أن يفعل التكليف للقبيح، صحَّ أن يفعل اللطف للقبيح. لكنه لا يُقال إنه يجب، لِما ذكرناه من أن شرط وجوبه تقدُّم التكليف على وجه يحسُن عليه، وذلك لم يحصل.

[في بيان جوهر اللُّطف]

وبعد، فإن اللُّطف إنما يجب لأن المكلَّف تَحَرَّز من قبل، من فعل ما يُوجِب العقاب، فإذا كان المكلّف ممَّن يفعل القبيح، لم يصح حصول معنًى للتحرّز فيه، لأنه لا يأمَن ـ وإن قام بما كُلِّف ـ أن يُعاقب.

على أنّا لو قلنا إن كل مقدَّر لو وقع لكان مفسدة، فغير جائز أن يكون لطفًا، وكل مقدَّر علم أنه لو وقع لكان لطفًا، فغير جائز أن يكون مفسدة، لَصَحَّ، بل هو الواجب، لأن المقدَّر من الأفعال في الوجه الذي يجوز أن يحصل عليه، يجب أن يُبنَى على ما ثبت بالدليل، وقد بيَّنَّا أن وجه الواجب لا يجوز أن ينفصل من كونه واجبًا، وأنه بمنزلة العلّة والمعلول، فلا يصحّ ثبوته مع نفي كونه واجبًا، وإذا صحَّ ذلك فالواجب بناء هذه المسائل المُقَدَّرة عليه، ولا يمنع ذلك من تقديره، وذِكر الجواب إذا كان فيه فائدة.

فإن قيل: أليس الفعل مع ثبوت وجه الوجوب فيه يقترن به الإلجاء، ولو لم يقترن به لوجب، لِما فيه من التحرّز من المَضَرَّة العظيمة، وذلك قائم فيه إن اقترن به الإلجاء.

قيل له: قد قال شيخنا أبو هاشم[١] رحمه الله: إن الإلجاء آكَدُ من الإيجاب، لأنه دَالٌّ أن الفعل معه لا يخرج عن صفة الواجب، وهو مع ذلك لا بدَّ من وقوعه، وليس يجب إذا قال: إن المدح لا يُسْتحقّ به إذا فعله، والذّمّ إذا لم يفعله، ألَّا يكون واجبًا عنده، لأن المستحق بالواجب قد يمتنع لبعض الموانع، ولا يؤثّر ذلك في كون الفعل واجبًا، على ما يقوله في الإحْباط[٢] والتكفير[٣]. فكان الإلجاء عنده رحمه الله يمنع من استحقاق ذلك به، كما أن فَقْد الفعل يمنع من استحقاق الذّمّ بالقبيح، ولا يمنع ذلك من كون الفعل واجبًا وقبيحًا. وقد قال أبو هاشم رحمه الله: إن العبد مُلجَأ إلى ألَّا يقتل نفسه، فإن

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

(٢) الإحباط: هو إبطال المعصية، الطاعة، أو إبطال عقاب المعصية ثواب الطاعة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). إحباط العمل عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به. (الذخيرة في علم الكلام ص ٣١٢).

(٣) التكفير: إسقاط العقاب اليسير بالثواب الكثير. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٢).

ذلك يتضمن معنى الإيجاب، لأنه لو دخلت عليه شُبهة في ذلك، لوجب عليه ترك قتل نفسه، على ما يقوله في الهند[١] الذي يلزمهم ذلك، للشُّبهة الداخلة عليهم، ويستحقون المدح بألَّا يفعلوا القتل، والذّمّ بفعله. وكل ذلك يبيِّن أنه لا يمتنع من القول بأن ما يقترن به الإلجاء واجب، إذا ثبت وجه الوجوب فيه؛ وأنه إنما يَمْنع من حُكم الذّمّ والمدح لبعض الموانع. وهذا كما يقوله في القبيح: إنه إذا وقع من المُلْجَأ إليه، فكأنه فعلُ المُلْجِىء، والذّمّ يزول عنه لمانع، وإن كان لا يقع منه إلا قبيحًا.

[في بيان أن الفعل إذا اقترن بالإلجاء لا يوجد كونه واجبًا]

وبعد، فإن الفعل لا يجوز أن يقترن به الإلجاء، إلا في أن يفعل، أو ألَّا يفعل، لأن ثبوت الإلجاء إلى الوجهين يستحيل، فإن صار ملجأ إلى فعله، فلو لم يفعله لا يستحق الذّمّ، كما يقوله في الهرب من السَّبْع بالعَدْو على الشوك، وإن كان ملجأ إلى ألَّا يفعله، فلو فعله لاستحقَّ الذّمّ أو المدح. وقد بيَّنَّا أن الذي به ينفصل الواجب من غيره، هو استحقاق الذّمّ بألَّا يفعل، وأن استحقاق المدح على فِعْله قد يوافقه فيه المندوب[٢]، فلا يدخل تحت الحدّ الواجب، وذلك ثابت في العَدْوِ على الشوك تخلّصًا من السَّبْع، فيجب القضاء بوجوبه؛ فإن كان المعلوم من حال الملجأ أنه سيفعله لا مَحالة، فكأن الواجب إذا اقترن به الإلجاء، أثَّر في حُكمه، لا في وجه وجوبه، كما أن القبيح إذا اقترن به الإلجاء أثَّر في ذلك، وكما أن فَقْد العَقْل إذا اقترن بالقبيح أثَّر في حُكمه، لا في قُبحه.

---

(١) بلاد في شرق آسيا، انتشر فيها البراهمة والبوذيين. أغار عليها المسلمون في أزمان مختلفة، من أيام عمر إلى أيام الوليد بن عبد الملك، حيث دخلوها بقيادة محمد بن القاسم. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٣٠٦ ـ ٣٠٨).

(٢) النَّدب: شرح القاضي «النّدب» في بعض كتبه فقال: النّدب ما لا مدخل لاستحقاق الذّمّ به، مع أنه يستحق به المدح، هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وفي موضع آخر من «المغني»، يفصّل القاضي الكلام عن الندب. راجع المغني ٢٢٧/١٧ (هذه الطبعة)).

فإن قال: فيجب كما جوَّزتم أن يقبح الفعل ممَّن لا عقل له، أن تجوِّزوا وجوب الفعل عليه، كما ذكرتم في المُلْجَأ.

قيل له: قد ثبت بالدليل صحة كِلا الأمرين في الملْجَأ، فقلنا به، ولم يثبت ما سألت عنه فيمن لا عقل له، وإنما كان كذلك، لأن وجوب الواجب يقتضي صحة فِعْله على الوجه الذي وجب، ولا نُبالِي في الصبيّ، ونُبالي في الملجَأ، وقُبْح القبيح لا يقتضي في صحة وقوعه المعرفة بحاله، فلذلك صحَّ من الصبيّ، كما يصحّ من الملجأ.

فإن قال: أفليس قد مرَّ في الكتب أنه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل، لكان معذورًا، فكيف يصحّ ذلك مع قولهم إن الإلجاء آكَد من الإيجاب؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن هذه المسألة إذا كانت مقدّرة، لم تقدح فيما قدَّمناه، على أنّا لم نقل إن الفعل إذا اقترن به الإلجاء، فلا بدَّ من كونه واجبًا، وإنما قلنا ذلك فيما ثبت فيه وجه الوجوب، ولذلك جوَّزنا كون الفعل قبيحًا مع الإلجاء، متى أردت بأنه آكد من الإيجاب: أنه لا بدَّ من وقوعه من جهة الملجَأ، وأنه في هذا الوجه يزيد على الواجب، وهذه الصفة عامَّة في الجميع. وإن أُريد بذلك المعنى الذي قدَّمناه، من أنه يتضمن ثبوت وجه الوجوب ويزيد عليه، وهذه الصفة لم تتأتَّ إلا في بعض الإلجاء دون بعض، والكلام على المعاني دون الألفاظ، فإذا ترتَّب في النفس، فليُعَبِّر المتكلِّم بما شاء من العبارات. وهذا أولى مما يمرُّ للشيخ أبي عبد الله[1] رحمه الله، في كتاب الأصلح[2] وغيره، من أن الفعل قد يكون لطفًا، ولا يكون واجبًا، إذا كان مفسدة لبعض المكلَّفين. ويجب أن يُتَأَوَّل ذلك على ما ذكرناه.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مُقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢. وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧، مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب «المغني»، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فصل في أن الواجب لا بدَّ في من وجه معقول يجب لأجله

قد بيَّنَّا في أول باب العدل، أن الفعل الواجب إذا فارق غيره من الأفعال، فذلك في أنه يقتضي أنه إنما فارقه لوجه، كمُفارقة شخص لشخص في صحة الفعل، فكما يجب هناك القضاء لحالٍ لاختصاصه بها فارق غيره، فكذلك القول في الأفعال، ولا مُعتَبَر باختلاف العبارات، لأنّا نستعمل في الأشخاص ذِكر الأحوال، وفي الأفعال ذكر الوجوه، وذلك لا يمنع من صحة ما قدَّمناه؛ وإنما ميَّزنا بين الأمرين في اللفظ، لأن الأشخاص قائمة ثابتة، وما تختصّ به في حُكم المتجدّد فيها، والأفعال حادثة طارئة، وما تختصّ به من المُفارقة، ليس في حُكم ما يتجدد على ثابت، فعبَّرنا عنه بذكر الوجوه لهذه الفائدة.

وقد بيَّنَّا في أول باب العدل أنه لا يجوز في الفعل أن يكون واجبًا للأمر، ولا لإيجاب المُوجِب، إذا أُريد به الإلزام بالقول، أو نصب الدلالة فقط، وبيَّنَّا أن هذه الأمور أو بعضها يدلّ على وجوب الواجب، فأما أن يجب لأجله فمُحال، لأن من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول، لا أنه يُصَيِّره كذلك، ولذلك فصَلنا بين الدليل والعلَّة في العالِم، فقلنا إن الدليل على كونه عالِمًا، غير العلة المُوجِبة لكونه عالِمًا، وجوَّزنا في الدليل أن يثبت ولا مدلول بأن يبقى ويخرج العالم عن هذه الصفة، وأحَلْنا ذلك في العلة والمعلول. وقد بيَّنَّا هناك أن وجه الوجوب يجب أن يكون ما عند العلم به يُعْلَم وجوب الفعل، وذكرنا أن لذلك أُصولًا في الفعل، وأن ما عداه يجب أن يُبنَى عليها، نحو علمنا بوجوب ردّ الوديعة على وجه، ووجوب شُكْر المُنعِم على وجه، وقضاء الدَّين والإنصاف، وبيَّنَّا أن ما يُعلَم وجوبه بالاستدلال، فلا بدَّ فيه من دخوله في أصل ضروريّ على الجملة، لأنه لمّا علم بالعقل وجوب التحرّز من المَضارّ على وجه مخصوص، وبيَّن الشرع من حال الشرعيات أنها بهذه الصفة، علمنا وجوبها، ولذلك يُعَدُّ الشرع كاشِفًا عن الأمور الثابتة في العقل، غير مُخالِف لها، فالذي يجمع الوجوه التي لها يجب الواجب، ما قدَّمناه، وهو ما عند العلم به يُعلَم وجوب الواجب، ثم ينقسم، سنذكرها من بعد.

واعلم أن أكثر الخلاف في الأصلح، يدخل في هذا الفصل، لأنهم جعلوا ما ليس بوجه للوجوب وجهًا له، ومَنعنا منه، وجعلوا في كثير من مسائلهم ما هو وجه للوجوب، ليس بوجه له، وخالفناهم فيه؛ وفي كثير من مسائلهم أثبتوا وجه الوجوب في القبيح، وخالفناهم فيه، فإنما أتوا فيما ارتكبوه، للغلط في هذه الأصول، لأنهم جعلوا انتفاع المُعطَى وأن لا ضررَ على المُعطِي، وجه الوجوب، فأوجبوه، وجعلوا كون الفعل ثوابًا إلى غير ذلك، خارجًا عن أن يكون واجبًا لما يجب لأجله، فأوجبوه لا لهذا الوجه؛ وقالوا في العقاب إنه واجب، وخلطوا ما يجب للفاعِل من الحقوق، بما يجب على الفاعل ولم يميِّزوه؛ وقالوا في الفعل الذي يكفر عنده المكلّف الواحد: إنه يجب إذا أمر عنده جماعة، ولم يدخلوه في جملة القبيح. فأكثر الكلام يقع بيننا وبينهم في هذا الفصل، وإن اتصل الكلام بفروع وعبارات سنذكر جُمَلها.

فالواجب إحكام الكلام في وجه الوجوب، وتمييزه مما ليس بوجه له، فإنه الأصل في هذا الباب.

فصل في حَصْر وجوه الواجبات

[في بيان أقسام الواجب وضروبه]

اعلم أن الواجب على ضربين: أحدهما يجب على القادر لأمر يخصّه، والثاني يجب عليه لحق الغير. فما يجب لأمر يخصّه هو الذي يصحّ في العباد، كردّ الوديعة وقضاء الدَّين، وشُكْر المُنعِم، والألطاف العقلية والسمعية. وقد تقدَّم بيان ذلك من قبل. وليس لهذا الوجه مدخل فيما يحتاج أن نكلِّم به أصحاب الأصلح. والثاني هو الذي يصحّ في القديم سبحانه في العباد. فالواجب يقتضي القول فيه.

ولا يجب عندنا لحق الغير الفعل، لصفة ترجع إلى الفاعل أو المفعول به ألبَتَّة، وإنما يجب ذلك عند حدوث أسباب تقتضيه، كما نقوله في ردّ الوديعة، وقضاء الدَّين، والإنصاف. والذي نقوله في ذلك لا يُخالِف القومُ فيه، وإنما الخلاف في الوجه الآخر، وهو وجوب الفعل من حيث يختصّ المفعول به،

لكونه نفعًا له محضًا، والفاعل بألَّا يضرّه ذلك إذا فعل، ولا ينفعه إذا منع. وسنبيِّن من بعدُ القولَ في ذلك.

فصل في بيان الوجوه التي تجب عليها المنافع والمَضارّ، وما لا تجِب عليها، وما يتصل بذلك

[في ما يجب من الفعل وما لا يجب]

اعلم أنه لا يلزم القادرَ النفع المَحْض، لا في نفسه ولا في غيره، وإنما يلزمه إيصال النفع إلى غيره، على جهة الإنصاف، إذا تقدَّم سببه، على ما قدَّمناه؛ فأما من حيث كان الفعل نفعًا، فغير جائز أن يجب أصلًا؛ وأما الضرر المجرَّد، فمن حيث كان ضررًا، يلزمه التحرّز منه في نفسه، ولا يلزمه أن يدفعه عن غيره، إلا أن يتضمن دفعه عن غيره زوال المَضَرَّة عن نفسه، فهو من الباب الذي يلزم الإنسان في نفسه، ولا يلزم في غيره، وهذا الضرر المَحْض يجب أن يعتبر، فإن كان حاضرًا أو في حُكم الحاضر، وعظيمًا، وأن القادر مُلْجَأ إلى دفعه بالفعل، وإن كان فيه يسير مَضَرَّة، فإن كان بخلاف ذلك، فهو داخل في الواجب، خارج عن طريقة الإلجاء، وإنما يكون كذلك متى تقارب حال المدفوع وما ندفع به، واشتبه الحال فيهما، أو كان المدفوع غائبًا، أو في حُكْم الغائب، فأما كونه ضررًا محضًا، فإنه يقتضي قُبحه، كما أن كونه نفعًا صرفًا يقتضي حُسنه متى عَرِي من سائر جهات القبح. وكما يجب في دفع الضرر أن ينقسم إلى ما ذكرناه، فكذلك تناوُل النفع، لأنه متى صحَّ أن يُتَناوَل من غير مَضَرَّة، فالقادر مُلْجَأ إليه، فإن لم يصحّ تناوله إلا بغيره، فاعتبِرْ حاله: فإن كان ما يُنال به لا يُعتَدّ بما فيه من الضرر والمَشَقَّة، فالإلجاء قائم، وإن كان يعتدّ بما فيه من المَضَرَّة، فالقادر لا يكون ملجأ إلى تناوله، وذلك نحو تناول ألف دينار، مع الحاجة لقيام أو قعود، وقد عرفنا أن المَشَقَّة التي فيها لا يُعتَدّ بها في اقتران الإلجاء، بل لا بدَّ في القادر من أن يكون مُلْجَأ إلى تناوله من دون فِعْلِ سِواه.

وقد عَلَّل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك، بأن قال: إنه متى لم يفعل القيام لتناول الألف، فلا بدَّ من غَمٍّ يلحقه بفَقْد الألْف، وإذا تناوله زال ذلك

الغمّ، ومعلوم من حال الغمّ أنه أعظم تأثيرًا من قيامه أو قعوده، فيصير كأنه دافِع لِمَضَرَّة زائدة عن نفسه، بمَضَرَّة يسيرة، ومتى دُفِع القادر إلى قَدْرين من المَضَرَّة، لا بدَّ من أحدهما، وأحدهما أعظم فلا بدَّ من أن يفعل الأدون، وهذا وإن كان صحيحًا فقد يُعتَرَض بأن يقال: إن القادر قد يكون مُلْجأ متى عرف حال الدنانير، وموقعها في النفع، وحال القيام والقعود، وإن لم يفكر في غيرها، فيجب صرف الإلجاء إلى هذا الوجه الظاهر، دون ما حكيناه عنه رحمه الله.

[في معرفة الواجب والمُستَحَبّ والمُباح والإلجاء]

فأما الفعل إذا أدَّى إلى نفع، وهو بنفسه يقع، فهو داخل في الإلجاء، فإذا كان مما يشُقُّ ويضُرّ، وليس فيه إلا أنه يؤدي إلى نفع: فإن كان النفع عظيمًا حاضرًا، فقد ثبت الحال فيه، وإن كان بخلافه فالفعل غير واجب؛ ثم ننظر فيه: فإن كان النفع الذي يؤدِّي إليه عظيمًا، كان الفعل مُستَحَبًا يستحقّ المدح به، وذلك كالنوافل التي تؤدي إلى الثواب، إذا كان له وجه زائد على حُسنه، فأما إذا كان حسنًا فقط، فإنه داخل في باب المُباح، نحو التكسّب، وإن أدَّى إلى الأرباح العظيمة، فهو مُلْجأ إلى ذلك، ومتى لم تكن الحال هذه، فهو واجب، على ما نقوله في الواجبات، لأنها تؤدِّي إلى الثواب. والإخلالُ بها إلى العقاب، فإن كان الفعل يؤدِّي إلى ذلك بواسط، فالحال فيه لا تتغير، فإن كان كلما بَعُد من النفع الذي يقتضيه، كان أبعدَ من الإلجاء.

[في بيان قياس المنافع والمضارّ في الفعل الواحد]

فأما إن كان الفعل يؤدي إلى نفع وضرر، فلا بدَّ من اعتبارهما: فإن كان الضرر أكبر صار كأنه لا يؤدِّي إلى نفع فيما قدّمناه من الأحكام، وإن كان النفع أكثر، صار كأنه لا ضرر هناك فيما بيَّنّاه من قبل، وإن اشتبه الحال فيهما، فطريقه الاجتهاد[1] والظن، على ما نعرفه من أحوال العقلاء، إذا دُفِعوا إلى ما

---

(١) الاجتهاد: لغة من اجْتَهد يَجْتَهد اجتهادًا فهو مجتهد، والاجتهاد هو بذل الجهد والوسع. واصطلاحًا هو استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، ويُسمى مَن يستنبطها مجتهدًا. (القاموس الفقهي ص ٩ و١٠).

هذه حاله، ولا بدَّ من أن نعتبر في أن الحكم النفع، ما في الفعل من المشقَّة، وما في الأمر الذي يؤدِّي إليه من المَضَرَّة، بمجموعهما، فإن كان النفع زائدًا عندهما، كان الحكم له.

واعلم أن ما يُوصله الإنسان إلى مَن يجري مجراه، بمنزلة ما يفعله بنفسه، في الأحكام التي قدّمناها.

وذلك لأنه إذا كان له سروره العظيم بإيصال النفع إلى ولده، صحَّ أن يلجأ إلى ذلك، وإذا كان عليه الغمّ العظيم بما يناله من الضرر العظيم، فأمكنه دفعه، فكمثل، وإذا كان الغمّ الذي يلحقه مما لا يبلغ حدّه الإلجاء، فقد يجوز أن يجب عليه دفع ذلك عن ولده، من حيث يتضمن إزالة الغمّ [عن] نفسه، وقد يجوز أن يخصّه فيما يفعله بولده، فرقٌ في كثير من الفروع، وقد نبَّهنا على الجُمَل من هذا الباب، وقد تقدَّم تفصيل كثير منه في باب الآلام.

وحصل من هذه الجملة: أنه لا يجب على المرء أن يفعل فلا يتعلق بغيره، لأجل المنافع والمضارّ ألبَتَّة، وأنه إنما يلزمه ذلك في ولده، لأنه كما تقرر عليه نفع أو دفع ضرر، فكذلك يعود على نفسه، بإزالة الغمّ والضرر، ولولا ذلك لَمَا وجب، فإذا كان القادر ممَّن لا تجوز عليه المضارّ والغموم، فغير جائز أن يجب عليه إيصال النفع إلى غيره، دون أن يكون مستحقًّا له، بعمل أو ما يجري مجراه، على ما نقوله في الثواب والأعواض.

فصل يتصل بذلك

[شُبهة المخالف في وجوب الفعل أو عدم وجوبه]

فإن سأل سائل فقال: ما أنكرتم في كل ما ذكرتم من الواجبات: أنه يجب لوجه واحد، وعلى طريقة واحدة، وأن وجوه الواجبات لا تختلف، بل ليست تجِب إلا لوجه واحد، وذلك لأن ما يلزم المكلف، إنما يجب لأجل النفع الذي يستحقه به، فإذا لزمته التوبة، فإنما تلزم لما يجري مجرى النفع، وهو دفع الضرر، ومتى لزمته الشرائع، فعلى هذه الطريقة تلزم الألطاف منها، وتقبح المفسدة، فيلزم تركه.

وكذلك القول فيما يجب لطلب صلاح الدنيا، أنه إنما يجب على هذين الوجهين، فإذا وجب الفعل لما فيه من النفع، ولا وجه يثبت في وجوبه سواه، ففي ذلك صحة ما يقوله أصحاب الأصلح، من أنه يجب إيصال النفع إلى الغير، في الشاهد والغائب، ما لم تعرض فيه مَضرَّة تلحق الفاعل، لأنه [إن] كان ممَّن يَشُقّ عليه ذلك كان الحكم للضرر، فإن كان مما ينتفع بالمنع، فلا بدَّ من أن يَعُمّ بالبَذْل، فيكون الحُكم له، فإما إذا عَرِي عن ذلك، فلا بدَّ من وجوبه؛ كما إذا عَرِي الفعل من جهات القبح، فلا بدَّ من حُسنه، إذا فعله العالِم بحاله، وهذا ينقض قولكم إن ردّ الوديعة يجب، لأنه ردَّ الوديعة، وكذلك القول في قضاء الدين، والإنصاف، وشُكْر النعمة، إلى غير ذلك مما قدَّمت ذِكره؛ ولأن جميع ذلك يجب لوجه واحد، فلا معنى لما تذكرون من القسمة في هذا الباب، فكان النفع من حقه أن يكون واجبًا على القادر متى أمكنه فعله، متى خلص كونه نفعًا، فإذا لم يخلص واقترن به المَضَرَّة، فلا بدَّ من اعتبار المقادير في ذلك، ودخول الاجتهاد فيه، فأما إذا تجرَّد فليس إلا القول بوجوبه، لكن القادر لا بدَّ من أن يرجح نفسه على غيره، فيما يقدر عليه من النفع، إذا كان ممَّن يجوز عليه المنافع والمضارّ، فكذلك لا يلزمه نفع غيره بمشقَّة تلحقه، أو تفويت نفع، فأما إذا زالا جميعًا، فقد وجب أن ينفع غيره، كما يلزمه أن ينفع نفسه، ومتى كان القادر ممَّن لا تجوز عليه المضارّ والمنافع، فليس يشينه الحال فيما يقدر عليه من النفع، بل الواجب القضاء بلزومه له، لأنه نفع مجرد، لا يشوبه ما يؤثِّر في وجوبه، ومتى قدر القادر على نفع هو مَضَرَّة، فلا بدَّ من أن نعتبر فيه أحد أمرين: إما أن يكون الحكم للنفع، فيثبت الوجوب، أو للمضرَّة، فيسقط وجوبه؛ أو يكون الحكم للأغلب منهما، فإن كان الأغلب النفع، يكون الحكم له، وإن كان المَضَرَّة فالحكم له، ولذلك قلنا إن تدبير الحكم يجري على هذه الطريقة في عباده، فيفعل الصلاح بهم، فإن لم يتم فيما يفعله أن ينفرد بكونه صلاحًا، فلا بدَّ من أن نعتبر الأعمّ والأغلب، على ما نعرفه من حال الشاهد في تدبير الإنسان أولاده، وكذلك تبيّن استقامة الفروع على الأصل الذي ألزمناكم، فما الجواب؟

[في التمييز بين حقيقة الواجب وحقيقة الإيجاب]

اعلم أن الوجه الذي له يجب الواجب، غير الوجه الذي له يحسُن من الموجب، وقد بيَّنَّا من قبل أن الإيجاب فعل الموجب، والواجب فعل المكلَّف الذي أُوجب عليه وأُلزم، وأحدهما منفصل من الآخر، فلا يمتنع اختلاف حُكميهما، بل الواجب في كل واحد منهما أن يعتبر بنفسه.

وبيَّنَّا أن تعلّق أحدهما بالآخر، ليس بأكثر من تعلّق الدفع بالآخر، فكما قد يجب على القادر المُكرَه دفع ماله إلى المُكرِه، ويقبح من المكرِه الأخذ، فكذلك لا يمتنع أن يحسن الإيجاب، لوجه سوى الوجه الذي له يجب الواجب له، وقد بيَّنَّا من قبل أن وجه الوجوب يعتبر، بأن يعلم وجوب الفعل، متى علمه عليه، على جملة أو تفصيل، ومتى لم يعلمه عليه لم يعلم وجوبه، وبيَّنَّا أنه في بابه بمنزلة الوجه الذي له يقبح الفعل، في أن مَن علمه عليه علم قبحه، ومَن لم يعلمه عليه لم يعلمه كذلك، فإذا صحَّ ذلك بما قدَّمناه من قبل، وبيَّنَّا أن القادر منّا متى علم كون الفعل ردّ الوديعة مع المطالبة وسلامة الأحوال، علم وجوبه عليه كذلك. فمتى علم الاستدانة المتقدِّمة، مع المطالبة والتمكّن، علم وجوب القضاء، ومتى علم موقع النعمة عليه مع سلامة الأحوال، علم وجوب الشكر عليه، كما أنه متى علم أن الفعل يَدْفع به مَضَرَّة عن نفسه، علم وجوبه، فيجب في كل وجه من ذلك، وإن اختلف أن يكون هو المؤثِّر في وجوب الفعل، للعلَّة التي ذكرناها.

فإن قال: أليس لولا الثواب الذي يستحقه ما كان يجب عليه كل ذلك؟

قيل له: إن استحقاق الثواب هو الذي يحسُن لأجله الإيجاب من جهة القديم تعالى، لأنه إذا ألزم العبدَ ما يشُقّ، فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون في حكم الظلم، ولا يصحّ ذلك إلا بالثواب، لأنه لا يُستحقّ على الواجبات إلا النفع الذي هذا حاله، كما أنه إذا فعل في العبد الألم، فقد تضمن ما يخرج به عن كونه ظلمًا من العوض(١)، ولا يجب إذا كان الثواب هو الوجه في حُسْن

---

(١) العوض: هو النفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري=

الإيجاب، أن يكون هو الوجه في وجوب الفعل، يُبين ذلك أنه إن لم يعرف الثواب، فقد يعرف وجوب ردّ الوديعة، وقضاء الدَّين، بل مَن جحد ذلك من المُلْحِدة[١] يعرف وجوبهما، فكيف يصحّ أن يقال إنه الوجه في وجوبهما؟

[في الدلالة على أن الثواب ليس شرطًا لوجوب الفعل]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن من حق الثواب ألَّا يُسْتحق إلا على فعل واجب أو ندب، فلو كان الواجب يجب لأجله، لكان الندب أيضًا يجب لأجله.

وقال رحمه الله: إذا كان لا يُستحق إلا على واجب هذين، فلو صار الواجب واجبًا لأجله، وهو لا يُستحق إلا والفعل واجب، لتعلق كل واحد منهما بالآخر، ولأدّى إلى نفي الوجوب والثواب جميعًا.

فإن قال: إن قضاء الدَّين يجب، لانتفاعه بالاستدانة المتقدمة.

قيل له: كان يجب لو اقترض منه الدينار وضَيَّعه، ألَّا يلزمه القضاء، لأنه لم ينتفع به، وكان يجب أن يكون وجوبه بحسب انتفاعه، حتى إذا اقترض دينارًا من زيد مع الفقر، فكثر انتفاعه به، واقترض من آخر مع الغِنى، وقَلَّ انتفاعه به، أن يكون ما يلزمه من القضاء لأحدهما أكثر مما يلزمه للآخر، وكان يجب ألَّا يلزمه هذا الباب إلا في الاستدانة، وقد علمنا أنه قد يلزمه وإن أحرق ثوب غيره من غير نفع يصل بذلك إليه.

فإن قال: هلَّا قلتم إنه إنما يلزمه القضاء للنفع الذي هو المدح، وحسن الأُحدوثة؟

= من تعظيم وإجلال. (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم. (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم». (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مُخالِفِي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

قيل له: [لا] لأن هذا القول يُوجِب أن يكون التفصيل كقضاء الدَّين، لثبوت هذين فيه، وكان يجب فيمن لا يفكِّر في المدح وطيب الذِّكر، ألَّا يلزمه قضاء الدَّين، بل كان يجب أن يختلف وجوبه بحسب اختلاف ما نؤمِّله من هذين الأمرين، فإذا لم يصحّ لِما قدَّمناه أن يجب قضاء الدَّين للثواب، ولا لنفع متقدِّم، ولا لنفع مقارِن، فليس إلا ما قدَّمناه من أن وجه وجوبه كونه قضاء الدَّين.

[في أنه تعالى لو لم يُثِب المكلّف، لم يخرج ذلك من كونه واجبًا]

وبمثل ذلك نثبت أن ردّ الوديعة إنما يجب لكونه كذلك، وكذلك شكر المنعم، فلهذه الجملة قلنا: إنه تعالى لو لم يُثِب المكلّف، لم يخرج ذلك من أن يكون واجبًا، وإنما يكون مُخِلاً بواجب عليه، أو مُكَلِّفًا على وجه يقبح، تعالى الله عن ذلك، ولذلك قلنا إن أحدنا لو لم تلحقه المَشَقَّة، لكان لا يمتنع وجوب الإنصاف عليه، وإن لم يستحق الثواب عليه.

فإن قال: ألستم تقولون في الشرعيَّات إنها تجب لأجل الثواب والنفع، وما ذكرتموه قائم فيها؟

قيل له: لسنا نقول بما ذكرته، بل نقول فيها إنها تجب لكونها لُطفًا ومصلحة، فيتضمن ذلك دفع مَضَرَّة، لأنه متى لم تقع أخلَّ بالواجبات العقلية، فاستحقَّ العقاب، وهذا وجه وجوبها دون ما قدرته.

وحصل من هذه الجملة: أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلًا لأنه نفع البَتَّة، على الضدِّ مما سأل السائل عنه. فإن وصفوا هذا الوجه، مع أنهم قد عقلوه، وميَّزوا بينه وبين اختلاف النفع، بأنه نفى في الحقيقة، من حيث يضمن دفع الضرر، على الوجه الذي ذكرناه، صار الخلاف بيننا وبينهم في الاسم، لأننا لا نمنع من جوب ما هذا حاله.

وعلى هذا الحدّ نُوجِب التوبة والتحرّز من سائر المَضارّ، لكنّا لا نعدّه نفعًا، لما دللنا عليه في باب الآلام، لأنه لو كان نفعًا، لوجب فيمن أخرج غيره إلى دفع الضرر عن نفسه، أن يكون متفضّلًا عليه، وقد عرفنا بُطلان ذلك،

وسقط بهذه الجملة ما سأل السائل عنه، لأن ما أورده من التفريع بناه على أصل وضعه، وقد بيَّنّا فساده، وفي فساده فساد فروعه، وإن كنّا سنبيِّن من بعد بُطلان ذلك في مواضعه. وإذا ثبت أن للواجب وجوهًا يجب لأجلها، وقد صحَّ ما ذكرناه من القسمة، وإنما يجب أن ننظر: هل يدخل في جملة هذه الوجوه ما ذهب القوم إليه، من أن كل ما كان نفعًا وصلاحًا، فواجب على القادر أن يفعله، إذا لم يضرّه الإعطاء، ولم ينفعه المنع، حتى تحصل صفة الفاعل والمفعول به داخله فيما له يجب الواجب؛ فإن صحَّ ما نقوله في هذا المكان، بَطُل كل ما يُبنى عليه، ولذلك يجب أن تشتدّ العناية بهذا الأصل دون ما عداه، لكنه لا بدَّ من بيان حقائق الألفاظ التي يكثر استعمالها في هذا الباب، لئلا نصير شُبهة، ولنعرف الغرض بها.

ونحن نوردها الآن، ثم نذكر الكلام في الأصل.

فصل في بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع، ولذّة، وسرور، وصلاح، وأصلح

[في تعريف جوهر اللَّذَّة والشهوة]

قد بيَّنّا أن الواحد منّا يفصل باضطرار بين أن يلتذّ بما يناله، وبين أن يألَم به، أو يدركه، مع خلوّه من الأمرين، فوصَفْنا ما بإدراكه يَلْتذّ بأنه لذَّة، وربما نُعَبِّر بذلك عن البلادة التي هي الصفة الراجعة إليه، وذلك بمنزلة ما نقوله في العلم إنه قد يذكر ويُراد به ما به يكون عالمًا، وقد يُذكَر ويُراد به كونه عالمًا، نحو قولهم: عِلم فلان بالنحو أقوى من علمه باللغة، لأن المقصد بذلك حاله وما هو عليه، دون نفس المعنى، وعلى هذا الوجه تأوّلنا قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ﴾ [الفرقان: الآية ٦]، وقد علمنا أنه لا يكون مُلتَذًا إلا بأن يدرك ما يشتهيه، فللشهوة مدخل في تصحيح ذلك، لا أنها هي اللذّة، فإن وصفت بذلك فعلى جهة المجاز، وقد بيَّنّا أنه قد يلتذّ بأمر يحدث في جسمه، فيسمى لذَّة، ويلتذّ بالأمور المدركة، التي هي المناظر والمسموعات وغيرها، ولا يُوصَف بذلك، وكل ذلك يدخل تحت الالتذاذ.

[في حقيقة أن السرور تابعًا للذّة]

فأما السرور فهو تصوّر هذه الملاذ إليه، أو إلى مَن يجري مجراه، مع الظن لذلك أو العلم، لأن مَن هذا حاله، فلا بدَّ أن يكون مسرورًا، ومَن ليس هذا حاله، لم يكن كذلك، ولذلك جعلنا السرور تابعًا للذَّة، وأحَلْنا السرور على مَن يستحيل عليه اللذَّة، وقلنا إنه تعالى إذا استحالت الشهوة عليه، لم يصحّ أن يلتذّ، وإذا استحال ذلك فيه، استحال عليه الفرح والسرور.

فأما النفع فهو عبارة عن هذين، أو ما يؤدِّي إليهما، فهو أعمّ منهما، لأنه قد ينتفع أحدنا بما يضرّه، إذا كان مؤدِّيًا إلى لذَّات ومَسارّ.

[في إثبات أن كل ما يؤدِّي إلى الثواب هو نفع]

وعلى هذا الوجه نَصِف الطاعات بأنها منافع، بل نعدها في أجلّ المنافع، وإن كانت تشقّ، من حيث تؤدِّي إلى الثواب. وعلى هذا الوجه نصف التكسّب بالأفعال الشاقّة، والمعالجة بالأمور المؤلمة بذلك، من حيث يؤدِّيان إلى اللَّذَّة والسرور وما يجري مجراهما. وقد يدخل في ذلك الأمورُ المصحِّحة أو الممكِّنة منهما، ولذلك قلنا إن تكليفه تعالى مَن يعلم أنه يكفر، نفع في الحقيقة، من حيث يصحّ اجتلاب الثواب، ويصحّ التوصّل عنده إليه. وكذلك نقول في إطعام الغير الطيِّب إذا كان مسمومًا: إنه ليس بنفع، لأنه يُعْقب ضررًا عظيمًا، فلا بدَّ في النفع من أن يكون لذَّة أو سرورًا، أو مؤدِّيًا إليهما بوجه من الوجوه، من غير أن يعقب مَضَرَّة أزيَد من ذلك.

فأما دفع الضرر فقد يسمَّى نفعًا، لما يحصل فيه من السرور، فيكون داخلًا فيما قدَّمناه من الحَدّ، ومتى لم يحصل فيه إلا دفع الضرر فقط، فإنما يوصف بذلك على جهة المجاز، وإن كان قد يمرّ في الكتب عند ذكر النفع، ضمَّ هذا الوجه إلى ما قدَّمناه، فيقال: ما يؤدِّي إلى دفع الضرر نفع، كما أن ما يؤدِّي إلى اللَّذَّة والسرور هو نفع.

[في حقيقة أن الصَّلاح هو النفع وبيان مفهوم الصواب]

فأما الصَّلاح فهو النفع الذي فسَّرناه، فهما عبارتان عن معنى واحد.

يبيِّن ذلك أن كل ما عُلِم نفعًا، عُلِم صلاحًا، وما لم يُعلم نفعًا لم يُعلَم صلاحًا، ويستحيل الصلاح على مَن يستحيل النفع عليه، فلذلك لا يقال في الشيء إنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه، ولذلك يُضاف الصلاح إلى مَن يصلح به، على حدّ إضافة النفع إلى مَن ينتفع به، فيقال في الشيء إنه صلاح لزيد، ونفع له، وإنه أصلح له وأنفع، ولذلك يصحّ في كونه صلاحًا التزايد والتفاضُل، على الحدّ الذي يجوز في كونه نفعًا، فكما يقال في الأمر إنه نفع لزيد، فكذا يقال إنه أصلح له.

فإن قال: كيف يصحّ ما ذكرتم ونحن نقول إن الصلاح هو الصواب، والحسن والحكمة، وإنما يوصف النفع الذي قدَّمتم ذكره بذلك، من حيث كان صوابًا، لا من حيث كان مؤدِّيًا إلى لذَّة وسرور، ولو كان قبيحًا داخلًا في السَّفَه، بأنه صلاح؛ وعلى هذا الوجه يقال في الشيء بأنه صلاح لزيد، وصواب في تدبيره، ويقال إن هذا الشيء أصوب من هذا الشيء، كما يقال إنه أصلح منه، ولذلك يقال في العليل إن شربه الدواء أصوب له وأصلح، ولو كان المراد بالصلاح ما ذكرتم، لم يصحّ ما قلناه.

قيل له: إنّا قد عرفنا للفعل هاتين الصفتين: إحداهما كونه نفعًا على ما قدّمناه، والأخرى كونه حسنًا وصوابًا، والمخالفة إنما وقعت في أن قولنا صلاح وضع، لأنهما في الحقيقة، فهو كلام في العبارة لا في المعنى، وقد بيَّنّا من قبل ما يدلّ على أن حقيقته، وحقيقة النفع واحدة، بالوجوه التي قدّمنا ذكرها.

فأما ما ذكرته في سؤالك، فإنه يقوّي ما قدّمناه، لأنه لا يطرد في الصواب، كاطِّراده في المنافع، لأن الصواب لا يستعمل مضافًا، إلا إذا كان نفعًا، فأما إذا انفرد عن ذلك، فإنه غير مستعمل فيه، ولذلك لا يقال صواب

لزيد، كما يقال صلاح له ونفع، إلا إذا أُريد به معنى النفع، ولا يستعمل في الصواب التزايد والمبالغة، من حيث ثبت أن الحسن لا يقع في الحقيقة فيه تزايد، فكما لا يقال في حُسْن إنه أحسن من غيره، ويُراد في حقيقة الحسن، فكذلك لا يقال في الصلاح، ويستعمل ذلك في الصلاح على وجه الاطّراد؛ وإنما يقال أَصْوبُ في الشيء، إذا أُريد به معنى الصَّلاح، على ما ذكرته في شرب الدواء وما شاكله.

فإن قال: فيجب على هذا أن يجوز كون الشيء صلاحًا وإن كان قبيحًا، إن لم تكن حقيقته أنه صواب وحسن.

قيل له: كذلك نقول، ألا ترى أن أحدنا لو كان معه طعام طيب، وهو محتاج إلى تناوله لشدة الجوع، فآثر غيره عليه، ممَّن لا حاجة به في الحال إليه، لقيل فيما يفعله إنه صلاح، وإن لم يكن حسنًا ولا صوابًا، وإنه تعالى [لو] أثاب مَن لا يستحق الثواب، وأعطاه درجة الأنبياء، لكان ذلك صلاحًا له، وإن كان الفعل قبيحًا؛ ولو أن أحدنا عند وجوب ردّ الوديعة عليه، تشاغل بالإحسان إلى غيره، لكان ما فعله صلاحًا وإن لم يكن حسنًا ولا صوابًا، كما يكون ذلك نفعًا، وإن لم يكن حكمة وصوابًا.

[في بيان مفهوم الأصلح وإثبات أنه واجب]

واعلم أن الذي ذكرناه ليكشف عن التعلّق بهذه اللفظة، لا يجدي نفعًا للمخالف، لأنه كلام في عبارة، ولا تصحّح المعاني بالألفاظ، بل يجب أن تثبت بأدلتها، ثم يُعبِّر عنها بما يختاره المتكلّم، فمتى قالوا إن الأصلح واجب، لأنه أصلح، وجب موافقتهم، فيقال لهم: أتعنون بذلك أن النفع واجب على القديم تعالى، وتعنون بذلك أن الصواب والحكمة واجب عليه؟ ثم يقع الكلام في المعنى بحسب ما يُعقل من مرادهم، فسواءٌ أَسُلِّم لهم في هذه اللفظة ما أدعوها من الحقيقة، أم لم يُسلَّم في بيان ما يجب بيانه في هذا الباب، لكن هذه اللفظة لمّا كَثُر استعمالها في هذا الباب، تكلّفنا ذكر حقيقتها.

فإن قال: أفلستم قد عبَّرتم عن الألطاف بأنها مصالح، وقلتم في الصلاة إنها أصلح للمكلَّف، وقلتم إن الأصلح فيما يتعلق بالتكليف واجب على القديم سبحانه، فإذا لم يصحّ أن يُراد بذلك النفع، فهلّا دلَّكم ذلك على أن حقيقة الصَّلاح ما قلناه؟

قيل له: قد بيَّنَّا في باب الأصلح مقصدنا بهذه اللفظة، وأنّا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه، فوضعنا قولنا (أصلح) موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المكلّف ما كلّف عنده، فكما لا يقال بذلك النفع، فكذلك إذا قلنا فيه (أصلح)، وبيَّنَّا أن تحت قولنا (أصلح) فوائد، لا تحصل بقولنا إنه صلاح، فلذلك عبَّرنا بهذه العبارة، وإن كانت هذه اللفظة فيما استعملناها مستعارة، وإن كانت بالاصطلاح قد صارت في هذا الوجه كأنها حقيقة، فقد بطل الاعتراض بذكرها.

فصل في بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة، وإحسان، وتفضّل، وما يتصل به أيضًا

[في إثبات أن كل فعلٍ يوصِل النفع إلى الغير هو إحسان ونعمة]

يُوصَف النفع بأنه نعمة، متى جمع إلى كونه نفعًا أن يكون فاعله مُوصِّلًا له إلى غيره، قاصدًا به الإحسان إليه، على وجه يحسُن عليه، فكل نفع اختصَّ بذلك فهو نعمة، فما خرج عن هذه الصفات لا يُوصَف بذلك، تبَيَّن ما قلناه، أنه بإيصاله النفع إلى نفسه لا يكون منعمًا، وكذلك متى أوصل النفع إلى ولده، لِما له فيه من السرور. ولو أوصله على طريقة الخديعة فالاستدراج إلى الفساد، لم يكن نعمة، ولو أنه أوصله على وجه يقبح عليه، لم يكن نعمة، فلذلك ضممنا إلى كونه نفعًا، ما ذكرناه من الشروط في كونه نعمة.

فاختلف شيوخنا رحمهم الله في الشرط الآخر، فمنهم مَن يقول: قد يكون نعمة، وإن كان قبيحًا، لأنه في حال وجوب قضاء الدَّين عليه مُضِيقًا، لو أطعم جائعًا، لكان منعمًا عليه، وإن كان ما فعله في حكم المانع لِما

لزمه، ولو أنه تعالى تفضَّل بمثل مقادير الثواب، لكان منعمًا. قال: ولا يجب إذا كان منعمًا بذلك، أن يكون مستحقًّا للمدح، بل يستحق الذمّ عليه، وإن كان قد يستحق الشكر من حيث كان ما فعله نعمة، لأن الشكر في استحقاقه على الفعل لا يُنافي الذّمّ، ولذلك صحَّ في الكافر أن يستحق الشكر على نِعَمه، وإن استحق الذّمّ على قبيح فِعْله، فإذا لم يتنافَ ذلك، فكذلك لا يتنافى في الفعل الواحد أن يستحق به الذّمّ من حيث كان قبيحًا، والشكر من حيث كان نِعمة، وقد مرَّ في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله ما يدلّ على ذلك، وإن كان الأظهر في كتبه، ما اختاره شيخنا أبو عبد الله[1] رحمه الله، وهو اشتراط كونه حسنًا، ليكون نعمة، واعتلَّ في ذلك بأنّ من حق القبيح ألَّا يجوز أن يستحق به الشكر، لأن الشكر يتضمن ضربًا من التعظيم، فلو استُحِقّ بالقبيح، لكان قد استحق به ذلك التعظيم، وقد عرفنا أن ذلك لا يصحّ. وبيَّن أنّ الكافر وإن استحق الشكر، فإنما استحقه على الفعل الذي حَسُن منه، دون الكفر الذي هو كفر ومعصية، فأما استحقاق الذّمّ والشكر على فعل واحد فلا يصحّ.

[في إثبات أن النعمة قد تكون بفعل ولا بفعل]

واعلم أن الشكر قد يُستحقّ على فعل، وقد يُسْتحق لا على فعل، وكذلك المُنعِم قد يكون منعمًا بفعل معيّن، وقد يكون منعمًا لا بفعل.

يبيِّن ذلك أنه تعالى لو لم يفعل العقاب بالمعاقب لكان منعمًا، وإن لم يكن هناك فعل كما يكون منعمًا بالتفضّل الذي هو فعل، وقد يكون أحدنا منعمًا على الغير بألَّا يطالبه بالدَّين، وإن لم يكن هناك فعل؛ فإذا صحَّت هذه الجملة، لم يمنع فيمن يقال أطعمَ الجائعَ في حال لزمه فيها ردّ وديعة، أو قضاء دَين، أنه يكون منعمًا، لا بالفعل الذي فعله، لكن من حيث وصَل مِن قِبَله النفع إلى غيره.

يُبيِّن ما قلناه أن مَن أمر غلامه بإطعام الجائع، يكون منعمًا دون الغلام، وإن كان الفعل له، لما كان التمليك من قبله. فإذا صحَّت هذه الجملة،

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٣٨ من هذا الجزء.

فالواجب أن يبني ما سأل عنه عليه، في كل موضع يقبح الفعل فيه: أن الفاعل منعم، لا من حيث فعل ذلك، لكن لوصول النفع من قبله إلى غيره، لأن ذلك لو وصل لا بفعل، لكان بمنزلة أن يصل بفعل، ويستحق الشكر لا على القبيح، لكنه يستحقه للوجه الذي ذكرناه، وكل موضع حصل الفعل [فيه] حسنًا، فيجب أن يقال إنه منعم به، ويستحق الشكر عليه، وإن لم يمتنع أن يقال فيه ما ذكرناه من الوجه الأول، فيصير كأنه منعم بوجهين، وإن لم يوجِب ذلك تزايدًا في النعمة، لأنه لا يعتبر في قدر النعمة مقادير الأفعال، لأنّا لا نعلم قدر ما فعله المُعطَى للدينار، أهو قدر ما فعله المعطِي للدّرهم؟ وقد زادت النعمة بالدينار على الدرهم. وقد تقصَّينا ذلك في مسألة مفردة، فإذا صحَّ ذلك، فالواجب أن يشترط في النعمة أن تكون حسنة، لكن الواجب أن نزيد فيما ذكرناه، بأن نقول: هذا إذا كانت النعمة فعلًا، فإذا كان المنعم لا يفعل، فليس بداخل في هذا الحدّ، ليكون الكلام أوضح.

وأما الإحسان فهو عبارة عن النعمة، لأن كل مَن وُصِف بأنه مُنعِم على غيره، يوصَف بأنه محسِن إليه، فالطريقة فيهما واحدة.

فإن قال: أليس قد يقال أحسن إلى نفسه، ولا يقال أنعَم عليها، فذلك يبيِّن اختلاف حقيقتهما؟

قيل له: إن ذلك مُجاز، لأنه في الحقيقة لا يوصف مَن نال نفعًا بعقله، أنه منعم على نفسه، ولا أنه محسن إليها، ومتى قيل محسن من حيث فعل الحسن صحَّ، فأما من حيث فعل الإحسان فمُجاز. يبيِّن ذلك أن طريقة الإحسان لا تتأتَّى في نفسه، لأنه إنما يكون مُحسِنًا إلى غيره، بأن يقصد فيما يفعله الإنعام، فإنما يقصد في نفسه الالتذاذ، فإذا كان كذلك لم يصحّ في الحقيقة أن يكون محسنًا إلى نفسه؛ لكن هذه الطريقة في المجاز قد كثر استعمالها، فيقولون هو محسن إلى نفسه، إذا فعل ما يؤدِّيها إلى ذلك، ولو كان ذلك حقيقة لاستمر في كل منفعة، ولا يكاد يُقال ذلك في المنافع الحاضرة، وإنما يستعمل ذلك فيما يؤدِّي إليه ما يفعله من الطاعات، وسائر ما يتعلق به، لتدبير عواقب أموره.

[في حقيقة التفضّل]

فأما وصف النفع بأنه تفضّل، فإنه يفيد ما قدَّمناه في النعمة والإحسان، ولا بدَّ من أن يُضاف إلى ذلك أن لفاعله ألَّا يفعله، لأنه متى وجب على القادر إيصال النفع إلى غيره، لم يُسمّ متفضِّلًا، وإنما يوصف بذلك المتبرِّع، الذي له ألَّا يفعل، فكل ما هذا حاله، يُوصَف بأنه تفضّل. فأما الواجب فقد يوصف بأنه إحسان ونعمة. وقد بيَّنَّا أن وصفنا الثواب بأنه تفضّل مجاز بيِّن، حيث تفضّل تعالى بسببه، وما ينال به، فلا يجوز أن يجعل مدحًا فيما قلناه الآن.

فصل في بيان حقيقة الضرر، والشرّ، والفساد، وما يتصل بذلك

[في بيان مفهوم الضرر والشرّ وإثبات أن ليس كل ضرر هو شرّ]

قد بيَّنت في باب الآلام أن الذي قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، من أن الضرر لا يكون إلا قبيحًا لا يصحّ، وأن الأولى في حقيقته أنه كل ألم وغمّ، أو ما يؤدِّي إليهما، من غير أن يعقبا نفعًا يُوفى عليه. فكل ما هذا حاله يوصف بأنه ضرر ومَضَرَّة، فلذلك توصف المعاصي بأنها ضرر، من حيث تؤدِّي إلى العقاب، وإطعام اللذيذ المسموم لو وصف بذلك، من حيث يؤدِّي إلى الهلاك، وما يؤدِّي إلى ذلك، قد يؤدِّي إليه من حيث يستحق به، وقد يؤدّي إليه من حيث يحصل عنده بالعادة، أو يظل ذلك فيه، على ما بيَّنَّاه من قبل، فليست الفائدة في هذه اللفظة واحدة. وعلى هذا الوجه يصحّ وصفه بأنه تعالى ضارّ، كما يُوصَف بأنه نافع، من حيث يدخل تحت الضرر الحَسَن والقبيح، ولذلك لا يُعَدّ ما يفعله تعالى من الأمراض ضررًا، من حيث يُعقِّب نفعًا عظيمًا، كما لا تُعَدُّ الطاعات مَضرَّة، وكل ذلك يبيِّن صحة ما ذكرناه في حدّه، وأنه نفع على الحسن والقبيح مَضَرَّة، وكل ذلك يبيِّن صحة ما ذكرناه في حدِّه، وأنه نفع على الحسن والقبيح جميعًا، ولذلك لا يُذَمّ الضّارّ بهذه اللفظة، لجواز استحقاقه لها على وجه حسن منه فِعْل المَضَرَّة.

فأما وصف الضرر بأنه شرّ، فإنه يفيد ما ذكرناه إذا كان قبيحًا، وكذلك وصفه بأنه فساد، لما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء والصفات، من

أن المُكثِر من فعله يُوصَف بأنه شرِّير، وذلك يُنبِىء عن الذمّ، ويُوصَف فاعله بأنه من الأشرار، وذلك ذمّ، وكذلك وصف المُفسِد بذلك يقتضي الذمّ، ولهذا لا يوصف القديم تعالى بكل ذلك وإن فَعَل الآلام، ولذلك قلنا إن العقاب لا يوصف بأنه شرّ وفساد، ولا بأنه خير ونعمة، وإن كان ضررًا وألمًا، وجوَّزنا خروج الضرر من هذين القسمين، إذا كان مع كونه ضررًا حسنًا، فحُسنه يمنع من أن يوصف بأنه شرّ وفساد، وكونه ضررًا مَحْضًا يمنع من أن يُوصَف بأنه خير. ولذلك قلنا في الآفة إذا لحقت الأبدان والأموال والزروع، فإن وصفها بأنها شرّ وفساد، مجاز.

فصل في حقيقة وصفنا للصلاح والفساد بأنه صلاح في التدبير، أو فساد فيه، وما يتصل بذلك

[في إيضاح مفهوم التدبير وشروط فساده وصلاحه]

اعلم أن التدبير هو فعل مخصوص، لأن ما يقع من الساهي والمُستَحَبّ لا يوصف بذلك، ولا يُوصَف به السهو من الفعل، فلا بدَّ أن يكون واقعًا من العالِم، ويصير طريقة له في فعله، فيُوصَف عند ذلك بأنه تدبير، ويُضاف غيره إليه مما يتخلَّله، فيقال: أفسد تدبيره أو أصلحه، فأما على طريق التقييد، فقد يستعمل في كل فعل يُرَوِّيه ويقدّره، لأنهم كانوا يقولون: قدّر فلان بناء داره، ويقولون دبَّر بناءَها، فأما إذا أُطلق فالمراد به ما قدَّمناه. ويقال في الشيء إنه صلاح في التدبير، إذا استقام معه، ويقال إنه فساد فيه إذا اختلّ لأجله، فأما إذا قيل في أفعال الله تعالى إنها صلاح في تدبيره، فالمراد بذلك ما يتصل بالتكليف والمكلَّف، فكل ما يفعله مما لا يؤثّر في طريقتهما، ولا يخرج المكلَّف من أن يكون واثقًا بأفعاله، فإنه يوصف بأنه صلاح فيه، وكل معنى لو حدث لأزالَ المكلَّف عن طريقة الثقة، يوصف بأنه فساد في التدبير، فلذلك قلنا إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعيده وأخلفهما، لكان ذلك فسادًا في التدبير، ونقول فيما يفعله تعالى من الصدق في أخباره، إلى غير ذلك من استقامة الأدلة وغيرها: إنه صلاح في التدبير.

فإن قال: أليس الشيخ أبو علي رحمه الله قد قال: «إنه تعالى لو فعل الكذب ولما يخلق العباد، ولا كلّفهم، إن ذلك يكون فسادًا في تدبيره»، فكيف يصحّ ما قاله ولا تدبير هناك يفسد بذلك؟

قيل له: لأن تقدّمه يقتضي هذا المعنى فيما يفعله في المستقبل، كما لو تخلَّل التكليفَ ولا يرقبه، فوصفه بأنه فساد على طريقة التقدير، لأن المعلوم أنه تعالى لو لم يخلق بعد ذلك الخلق، ولا كلَّفهم، أنه كان لا يكون في ذلك فساد في التدبير، فلا بدَّ من أن يكون المراد به ما ذكرناه، لأنه كما لا يجوز كونه فسادًا ولما يُوجَد، فكذلك لا يصحّ كونه فسادًا في غيره، ولما يوجد ذلك الغير.

وهذه الجملة تبيِّن أن قولهم: «لو لم يفعل تعالى الأصلح، لكان فسادًا في تدبيره»، لا وجه له، دون أن تُبَيِّن وجوه الأصلح، فيكون القول بأنه لم يفعله بمنزلة إضافة القبيح إليه. وهذا مما يبيِّن أن الاعتماد في هذا الباب على الألفاظ لا يصحّ، وإن كنّا نذكر حقائقها، لكثرة حصول الاستعمال فيها في هذه المسألة.

فصل في بيان حقيقة الداعي والغرض، ووصفهما بالحَمْد والذَّمّ

[في بيان أن الداعي هو ما له يفعل الفاعل أفعاله]

الأصل في الداعي أنه يفيد فعله الدعاء، كما نقوله في الآمر والناهي، وتعارف المتكلمون استعمال ذلك، فيما له يَفْعل الفاعلُ أفعالَه: من منفعة، ودفع مَضَرَّة، إلى ما شاكل ذلك، لشبهه بما قدَّمناه، لأن الفساد بهذه الأمور في أنها تبعث على الفعل، ويكون الفاعل عندها أقرب إليه، بمنزلة دعاء الداعي وترغيبه، والأكثر في استعمالهم ذلك هو في المنافع والمَضارّ، لمّا كان أكثر الدواعي في الشاهد هما دون غيرهما، لأن الفاعل مما عِلمُه بالنفع أو ظنه له، أو بدفع الضرر أو ظنه لذلك، يدعوه إلى الفعل في الأكثر، وما عدا ذلك فهو الأقل، ولذلك قَلَّ استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، لما استحالت عليه

المنافع والمضارّ، ولا يمنع كلُّ ذلك من أن يستعمل على طريقة الاصطلاح، في كل ماله يُفْعل الفعل، حتى يُطْلَق ذلك فيه تعالى، ما لم يُوهِم ما لا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير، فمتى قال القائل: إن الذي يدعو القديم تعالى إلى التكليف هو التعريض لمنزلة الثواب، وإن الذي دعاه إلى خلق العالم هو النفع والإحسان، إلى غير ذلك، لم يمتنع.

[في بيان حقيقة الغرض]

فأما الغَرَض متى أطلق، فالمراد به: العلم بالأمر المنتظر، الذي له فُعِل الفعل المقدَّم، فهو أخصُّ من الدواعي، فإذا كان للفعل ثمرة في المستقبل، صحَّ أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر، كما نقول في التكليف: إن الغرض به منزلة الثواب، وإن الغرض بالآلام التعويض والإلطاف، إلى غير ذلك، واستعماله في هذا الوجه هو الأكثر والأقوى، ومتى استُعمل في غيره حَلَّ محلّ المجاز.

وأما قول القائل إن غرض الحكيم محمود، فالمراد به: أنه يقتضي حُسْن فِعله، ودخوله في الحكمة والصواب. وإنما يقال في الغرض إنه مذموم: إذا كان الأمر بالضدّ من ذلك، فهو قريب مما ذكرناه في صلاح التدبير وفساده، فمتى قال مَن يُوجِب فِعْل الأصلح: إنه إنما يجب من حيث أدَّى إلى غرض محمود، إلى ما شاكل ذلك، فيجب أن يُوافَق على مراده، فإن اقتضى وجوب ما أوجبه، صحَّ التعلّق به، وإلا كانت العبارة فارغة.

فصل في حقيقة الجود والجواد، والبُخْل والبخيل، والاقتصاد والمُقتَصِد

[في بيان حقيقة أن الجود هو الإحسان]

اعلم أن الجود: هو ما وصفناه من النِّعَم والإحسان، فلذلك يقع المدح به، وبالاسم المشتق منه. وشيخنا أبو عليّ رحمه الله قال في الأصلح: إن فاعله يُوصَف بأنه جائد، فإذا أراد الواصِف المبالغة وصفه بأنه جواد، ووصفُنا

له بذلك يفيد الإكثار من فِعْل الجود والإفضال، لأن أهل اللغة عند علمهم من حال الفاعل بذلك، يصفونه بأنه جَواد، وإذا لم يعلموه كذلك، لم يصفوه بهذا الوصف، وهذه الطريقة هي الدَّالَّة على الاشتقاق من الفعل، فتجِب صحتهما فيما ذكرناه.

فإن قال: هلّا قلتم إن الجواد يوصف بذلك من حيث بذل ما في وسعه من الجود والإفضال، على نحو وصفهم الفرس بأنه جواد؟

قيل له: لو كان كذلك لوجب في الغنيّ المُثري إذا جاد بالكثير من ماله، ألّا يوصف بذلك، حتى يجود بجميعه، واللغة تشهد بخلاف ذلك.

وإن قال: إنما يوصف بذلك لأن ما لم يُحدثه إنما لم يُحدِثه لعُذر ولمَضَرَّة.

قيل له: لو كان الاسم يفيد ما ذكرته، لوجب متى لم تحصل فائدته، ألا يوصف بأنه جواد وإن كان حاله لم يحصل العذر الذي نبيِّنه.

يبيِّن ذلك أن الأسماء المشتقة من الأفعال يستحقها مَن لم يفعل ذلك الفعل لعُذر، كما لا يستحقها مَن لم يفعله لغير عُذر، فكان يجب متى لم يبذل وسعه في الجود، ألّا يُوصَف بأنه جواد وإن كان معذورًا. فأما وصف الفرس بأنه جواد، فقد قال شيوخنا رحمهم الله: إنه مجاز، لأن ما فعله من الإسراع ليس بجود في الحقيقة، وإنما شبَّه ذلك بالجود والإفضال، لمّا كان يفعله لغيره، فيعطي من نفسه المراد من غير مشقَّة، فشُبِّه ذلك بالجواد الذي يُعطَى من دون إلحاح في المسألة، ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة في الحمار وغيره، وإن بذل ما في وسعه في كثير من أحواله.

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لو كان حقيقة الجواد ما ذكره السائل، لوجب ألّا يُوصَف تعالى قطّ بأنه جواد، لأنه مهما يفعل من الجود والإفضال، قادر على ما لا نهاية له من الزيادة عليه، فلا يحصل قَطُّ باذلًا لجهده فيما يفعله من الجود والإفضال، فقال بعضهم عند ذلك: إنه تعالى [لا]

يفعل الزيادة على ذلك، لأنه فساد في التدبير، فجميع ما فعله هو الذي يصحّ أن يفعله من الجود والإفضال.

فأجاب عن ذلك بأن ذلك يُوجِب تناهي هذا الحسن من مقدوره، وبيَّن أنه لا يمكن أن يُقْطَع على كل ما لم يفعله أنه فساد، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه.

وبعد، فقد علمنا أنه تعالى بما فعله من الجود والإفضال بالعرب دون العجم، يستحق أن يوصف بأنه جواد، ولو كان الأمر كما قالوا لوجب أن لا يستحق هذا الاسم إلَّا من جميع ما فعله بجميع الخلق، واللغة تشهد بخلافه.

[في استعمال مفهوم الجواد للدلالة على وجوب الأصلح]

وبعد، فإن القوم يُعَوِّلون في وجوب الأصلح على استحقاق هذه اللفظة، لأنهم يقولون: لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادًا، وإذا لم يكن كذلك، وجب كونه بخيلًا، وذلك ذمّ، فتوصَّلوا بهذه الطريقة إلى وجوب الأصلح، فلا يصحّ لهم ـ إذا قيل إنه تعالى قادر على أكثر من هذا الأصلح، فيجب إذا لم يفعله أن يكون بخيلًا ـ أن يدفعوا ذلك بأن ما يقدر عليه ليس بأصلح، لأن ذلك إنما يتم متى صحَّت هذه المقدمة، وهي إنما تصحّ متى صحَّ ما أجابوا به، وذلك يُوجِب تعليق العلم بكل واحد منهما بالآخر، وسنبيِّن من بعدُ أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى، مما لو فعله لكان نفعًا وصلاحًا، وذلك يُسْقِط هذا السؤال.

فإن قال: هلَّا قلتم: إن «الجواد» عبارة عمَّن تتَّسع نفسه للإكثار من العطية، وإن ما يظهر من إكثاره من الجود، إنما يوصف عنده بأنه جواد، لدلالته على هذه الحال، لأنهم لا يصفون المتكلّف للإفضال، الذي يُعلَم من حاله أن صدره يضيق عنه، بأنه جواد، وإن أكثر من فِعْل الجود؟

قيل له: لو كان الأمر كما ظننته، لوجب ألَّا تكون هذه اللفظة مشتقة من الفعل والإكثار منه، وقد حصل فيها أمارة الاشتقاق، ولوجب فيمن يعلم سعة

صدره متى منع العطية، بل منع الواجب، أن يوصف بأنه جواد، وقد علمنا خلاف ذلك.

على أن إكثاره من فعل الجود إنما يدلّ على سعة النفس، من حيث يُعلَم من حاله أنه يُقْدِم على أمثاله في المستقبل، لأنه لا معنى للقول بأنه واسع الصدر، إلى ما يرجع إلى الفعل في الحال أو في المستقبل، وقد علمنا أنه لا يمكن أن يقال إنه يوصف بأنه جواد [إذا] أكثرَ من فعل الجود، لأنه في المستقبل أيضًا يكثر من فعله، لأن المستقبل في دلالته لا يكون آكد من الحاضر.

فإن قال: أريد بسعة الصدر أن ذلك لا يشقّ عليه المشقّة الشديدة.

قيل له: فيجب على هذه الطريقة إذا شقَّ عليه الجود والإفضال، لشدة حاجته إليه، فآثر غيره عليه، ألَّا يوصف بأنه جواد، والثابت عن أهل اللغة أنهم يصفون مَنْ هذا حاله بأنه جواد، حتى أنهم سيَّروا فيه الأشعار، وضربوا في الأمثال.

[في بيان الشروط التي يستحق لأجلها صفة الجواد]

واعلم أن مَن دفع الحق الواجب عليه، لا يوصف بهذه اللفظة، لأنهم إذا علموا في الواحد أنه يقضي الديون، ويخرج عمّا يلزم من زكاة وكفّارة، لا يصفونه بأنه جواد، وإنما يستعملون ذلك في المُفْضِل المحسِن، إذا أكثر من ذَلك. فأما مَن التزم حقًّا لغيره، بفعل فعله، فغير ممتنع أن يوصف من ذلك الفعل بأنه جواد، لأنه في حكم المتفضّل به، فعلى هذا الوجه، استحق تعالى أن يوصف بأنه جواد، إذا فعل الثواب والأعواض، لأنه من حيث تفضل بسببهما لأجلهما، صار كأنه متفضل بهما. فأما وصف البخيل بأنه بخيل، فإنه يفيد عند شيخنا رحمه الله منع الجواب، فذلك هو البخل الذي عنده يوصف بأنه بخيل، فأما إذا منع الفضل فإنه لا يستحق هذا الاسم، ودلَّ على ذلك بأن هذا الاسم يجري مجرى الذّم، فيجب أن يكون مفيدًا لما يتعلق الذّم به، فلو أفاد منع التفضّل، لكان ذلك لا يصحّ فيه، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ وَيَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبُخۡلِ﴾ [النساء: الآية ٣٧] على جهة الذّم، وقوله: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ

عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُواْ بِهِۦ﴾ [التوبة: الآيتان ٧٥، ٧٦]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨٠] إلى غير ذلك، على طريقة الذمّ، يدلّ على ما قلناه.

واستدلّ شيخنا أبو علي رحمه الله على ذلك، بأن أهل الأخبار قد نقلوا عن رسول الله ﷺ قوله: «وأيّ داء أدوى من البخل»[(١)]، وذلك يقتضي أنه قبيح، وأن البخل مذموم. وقولهم في جواب رسول الله ﷺ: مَن سَيِّدكم؟ إنه الجَدّ بن قيس، إلا أنه بخيل، يدلّ على أن البخل مما يؤثّر في السيادة والرياسة، ولا يكون ذلك إلّا وحاله ما وصفناه.

فأما مَن عابَ عليه رحمه الله التعلّق بهذا الخبر من حيث لا يقول بخبر الواحد، لأنه إنما تعلّق به من حيث عدّه في المتواتر المتظاهر، أو في الأخبار المتلقاة بالقبول، على وجه يُوجِب صحته.

[في حقيقة البخل المذموم]

فإن قال: إن جميع ما ذكرتم هو بخل مقيَّد في أمور مخصوصة، فلا يمنع تعلق الذمّ به، فمن أين أن كل بخل هذا حاله؟ بل ما أنكرتم أن البخيل على ضربين: أحدهما: يمنع الحقوق فيستحق الذمّ، والآخر: يمنع الجود والإفضال، فيستحق النقص والتقصير. أوَلستم قد عرفتم أن أهل اللغة وصفوا مانع القِرى بأنه بخيل، وقد علموا أن ذلك من باب الإفضال؟

قيل له: إن الذي دللنا به على ما قدَّمناه في البخل، أكثره مطلق غير مقيَّد، فلا وجه لأن تَطْعُن فيه بما ذكرته، لأنه تعالى وإن قيَّد البخل في قوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ﴾ [التوبَة: الآية ٧٥]، فقد أطلقه في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ﴾ [النِّساء: الآية ٣٧]. وكذلك الخبر ورد مطلقًا، فلا يصحّ ما ذكرته من الطعن، ولأن الاستعمال فيه على طريقة الذمّ مطلق غير مقيّد. فأما وصفهم مانع القرى بذلك، فلأنهم اعتقدوا وجوبه، وهذه الطريقة

(١) رواه الحاكم في المستدرك من حديث أبي هريرة، والطبراني في المعجم الأوسط من حديث جابر.

فيهم معروفة، فوصفوه عند المنع بهذه الصفة، وقد بَيَّنَّا أن أسماءهم تُبيح الاعتقاد، كما تُبيح المعرفة، فذلك بمنزلة وصفهم للأصنام بأنها آلهة عند الاعتقاد، فالطعن بذلك ساقط.

وأما ما ذكرته من القسمة فالأول معقول، والثاني مجهول، لأن قولك: إنه يوصف بأنه بخيل متى منع ما يكون عنده مقصرًا وناقصًا: لا يفهم المراد به، إلا أن تريد به الذّمّ، وهذا يُلْحِق القسم الثاني بالأول، لكنه لا يذكر في الذّمّ أنه يتفاضل، فمنع بعض الحقوق يقتضي من الذّمّ أكثر مما يقتضي غيره.

وإن أردت بذلك أنه متى لم يفعل، لا يستحق من المدح، ما يستحقه مَن يفعل الجود والإفضال، وهذا لا يوجِب وصفه بأنه بخيل، ولا يصحّ أيضًا أن يُوصَف بأنه ناقص مُقَصِّر، لأنه لو استحق ذلك بألَّا يفعل التفضّل، لوجب فيمن جادَ بأكثر ماله ألَّا يتخلص من الوصف بأنه ناقص مُقَصِّر.

وبعد، فإن وصفه بأنه مقصِّر في أنه يقتضي الذّمّ، كوصفه بأنه بخيل، فكيف يجوز أن يجعل قَدْحًا فيه؟

يُبَيِّن ذلك قولهم: حقّ الله بين الغالي والمُقَصِّر، فذمّوا التقصير، كما ذمّوا الغُلُوّ، وذلك يدلّ على أنه يقتضي الذّمّ كما يقتضيه وصف البخيل بأنه بخيل.

فإن قال: فيجب على هذا القول، أن يصحّ خروج القادر المتمكِّن من الإفضال، من أن يكون جوادًا وبخيلًا، وقد علمنا أنهم يُجرون هاتين الصفتين مجرى ما لا ثالث لهما.

قيل له: قد يخرج عندنا عنهما إلى أن يكون مقتصدًا، فلا يكون مانعًا للواجبات من الحقوق، فيكون بخيلًا، ولا مُكثِرًا من فِعْل الجود والإفضال، فيكون جوادًا، بل يسلك طريقة بينهما، فإن جاد جاد بالقليل، ووفَّر ما عليه من الحقوق، وهذه الصفة معقولة، كما عقلنا الصفتين اللتين ذَكَرهما، فلا يمتنع أن نقيِّدها بقولنا إنه مقتصد، فقولنا مقتصد يفيد ما ذكرناه، فالاقتصاد إذا كان فعلًا فهو الذي يتضمن العدول عن الإكثار من الجود والإفضال، وعن منع الحقوق.

فإن قال: هلَّا قلتم إن البخيل هو الضيق الصدر في باب العطاء، دون مانع الحق، وأن يكون منعه لذلك يدلّ على ضيق الصدر، فلذلك يوصف بهذه الصفة عنده.

قيل له: ما قدَّمناه في الجواد يفسد هذا القول. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن مَن يصنع الطعام الكثير، وشقّ عليه أن يُؤكَل منه، إنما يوصف بأنه بخيل، من حيث إذا عرف منه ظهور الكراهة لتناول طعامه، واشتهر ذلك من حاله، قَبَض الجميعُ عن أكل طعامه، فعادت الحال فيه، إلى أنه بمنزلة مَن لم يصنع الطعام ليؤكل، فلذلك يُوصَف بأنه بخيل، وكذلك متى ظهرت منه الكراهة لواحد مخصوص لا على هذا الوجه، لم يُوصَف بذلك. وبيَّن أن مَن يُؤثِر غيره على نفسه بالطعام، لا يُوصَف بأنه بخيل، وإن شقَّ عليه وضاق صدره، بل متى اعتقدوا فيه أن المشقَّة أكثر، والصدر بما فعله أضيق، كان زوال هذا الاسم عنه قويًا، وكل ذلك يبيِّن فساد هذا القول.

واعلم أن قولنا (بخيل)، لو سلَّمنا أنه اسم لم يمنع التفضّل، لم يؤثّر ذلك في صحة ما نقوله في الأصلح، ولا حصل لأصحاب الأصلح في ذلك قَدْح، لأنهم ربما تعلَّقوا بأن الكثير المال، العالِم بأن في جيرانه وأقاربه مَن اشتدّت به الحاجة، وأن القدر يبذله لهم لا يؤثّر في حاله ويساره، فالمعلوم من حاله أنه يوصف متى لم يفعل ذلك بأنه بخيل، وذلك يبيِّن وجوب ذلك عليه. فجوابنا عند ذلك: بأن العقلاء أجمَع إن وصفوه بذلك، وسُلِّم ما ادَّعيْته من هذا الوصف الواقع منهم، فليس يخلو حالهم من أن يكونوا علموا أنه يستحق الذمّ، أو لم يعلموا ذلك، فإنم علموه لم يَخْلُ علمهم به من أن يكون ضروريًا أو مكتسبًا، فإن كان ضروريًا، فيجب أن نُشرِكهم، وأن نكون بالمخالفة في هذه المسألة مُعانِدين؛ وإن كان مكتسبًا، فيجب أن نبيِّن الدليل عليه، ولا نتعلق باللفظ الذي حكيتموه. وإن كانوا يصفونه بأنه بخيل، من دون علم حاصل لهم بما ذكرناه، فلا حجة علينا فيه، لأن الاعتقادات قد تكون جهلًا، فلعلهم اعتقدوا اعتقاد جهل، فوصفوه بأنه بخيل، وما هذا حاله لا يكون حجة، وذلك يبيِّن أن تسليمنا لهم في معنى البخيل ما يقولونه، كما لا يؤثّر في مذهبنا، فكذلك لا يصحّح قولهم، وهذا هو الذي قدَّمنا أن الكلام في العبارات لا يُؤثّر في هذا الباب.

فصل في بيان ما يجب من أفعال الله تعالى، ومُفارقته لِما لا يجب منها

[في إثبات كونه تعالى لا يفعل إلا الحسن ووجوب التمكين[١] والإلطاف والثواب]

اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحُسْن، لما بيَّنَّاه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح، وبيَّنَّا أن الفعل الذي لا مدخل له في الحُسْن والقبح، لا يصحّ عليه تعالى، فإذن يجب في كل أفعاله أنه حسن. ثم ينقسم، ففيه ما لا صفة له زائدة على حُسنه، وذلك كالعقاب المستحقّ، وفيه ما له صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح به، ولا يستحق الذّمّ بألَّا يفعله، وهو سائر ما فعله من التفضُّل. ويدخل في ذلك ابتداء الخلق، وما يتصل بهم من الصفات التي يجب أن يكونوا عليها، وما خَلَق لهم من الأجسام والأعراض[٢]. ويدخل في ذلك ابتداءُ التكليف أيضًا، وتقصِّي ذلك قد تقدَّم. ومنه ما له صفة زائدة تقتضي الذّمَ لو لم يفعله تعالى، وهو الواجب، وقد بيَّنَّا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف، من التمكين والإلطاف، وإثابة مَن يستحق الثواب، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض. فهذا جملة ما يجب عليه تعالى، وقد بيَّنَّا أن ما وُجِد مع التكليف من التمكين والإلطاف لا يكون واجبًا، لأنه فعله وقد كان له ألَّا يفعله، بألَّا يفعل التكليف معه، وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف، من التمكين، والإلطاف وما لا يصحّان إلا به، ولذلك نقول: متى كُلِّف المعدوم، فلا بدَّ من أن يوجده ويمكِّنه ويزيح سائر عِلله، ولذلك نقول بعد القيامة: إنه تعالى لا بدَّ من أن يعيد المُثاب، ليصحّ أن يفعل ما يستحقه من

---

(١) التمكين: كلّ ما يصحّ من المكلَّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة... فإذا وصل واتصل فقد حصل التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

(٢) العرض: هو الذى يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

الثواب، وقد بيَّنّا من قبلُ الدلالة على وجوب ذلك، وذكرنا ما يعتلّ به شيخنا أبو عليّ رحمه الله، وما يعتمده شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وبيَّنّا أن وجوب ذلك لأجل التكليف المقدَّم، يجري مجرى وجوب شكر النعمة، للإنعام المتقدّم، وقضاء الدَّين، للاستقامة المتقدمة، وبيَّنّا أن وصفنا هذه الأمور بأنها تفضُل مجاز. وبيَّنّا وجه المجاز فيه، وفصلنا بين ذلك وبين الوعد، وأنه لا يقتضي وجوب الموعود، وبيَّنّا أن الوفاء بالنَّذْر إنما يجب منّا لأجل الشرع. وبيَّنّا في هذه الواجبات أن لها وجوهًا تَجِب لأجلها، لأن التمكين إنما يجب إذا تقدَّم التكليف، لأنه تمكين مما كَلّف وألزَم، والألطاف إنما تجِب، لأنها مصالح فيما كَلّف وأَلْزَم، والثواب إنما يجب لكونه جَزًأ على فِعْل ما كُلِّف وألزم.

فلم نقل بوجوب هذه الأفعال إلا والوجوه المقتضية لوجوبها معقولة، كما لم نقل بوجوب ردّ الوديعة وقضاء الدَّين إلا لوجوه معقولة، ولا يجب عند شيوخنا رحمهم الله، عليه تعالى الفعل، لأنه صلاح، ولأنه أصلح، ولا لأنه صواب، ولأنه أصوب، ولا لأنه إحسان وإنعام على المُحتاج إليه، مع أنه ممَّن لا يضرّه الإعطاء، ولا ينفعه المنع، ولا لأنه يؤدِّي إلى نَيْل الثواب، ودرجة الاستحقاق، ولا لأنه يُوجِب الشكر والعبادة، إلى غير ذلك مما يقوله المخالف في هذا الباب.

[في ذكر الأُسس المُعَوَّل عليها لدفع الشُبُهات]

واعلم أن من حق المعاني التي تُعرَف بالأدلة، ألَّا تعتبر فيها العبارة، وربما اعتمد القوم في وجوب الأصلح على عبارات يذكرونها سوى ما نذكره، فيجب أن يوافقونا على المراد، ثم نبيِّن أن ذلك لا يقتضي وجوب ما ذكروه، وكذلك فربما تعلَّقوا في الدلالة على مذاهبهم، على ذكر أمثلة في الشاهد، فمنها ما يدَّعون وجوده، ومعلوم من حاله أنه لا يوجد، بل هو مُحال؛ ومنها ما يوجد ولا يتعلق به الحكم الذي يدَّعون ثبوته، وربما خلطوا السمعيات(١)

(١) وهي المعارف التي يكون مناطها العمَل، فهو ملكة المعرفة والمبادىء والاستنباط، والعقليات تقابل السمعيات. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٥٣٦ و٥٣٧).

بالعقليات[١] في هذا الباب، الذي من حقه ألَّا يُعتَمَد فيه إلا على أدلة العقول. فيجب أن تشتدّ العناية بموافقتهم في هذه الأمثلة، وربما ذكروا وجوب الأفعال لا يعطونها حقيقة الوجوب، بل يرجعون فيه إلى معنى التفضّل، وما يحصل من المزية للمتفضِّل على غيره، أو للمُكثِر من الجود والإفضال على المقال منهما. فهذا الباب يجب أن يُحتاط فيه، لأن مكالمتهم فيه كالعبث، إذ لا خلاف فيما يفعله تعالى من الأصلح في غير باب الدين، أنه بهذه الصفة، وربما استدلّوا على قولهم بإطلاق لفظة الوجوب، من غير ثبوت حقيقته، وعلى تعذّر ذلك، لأنه لا مُعتَبَر بالعبارات في هذا الباب. وذلك نحو ما قاله شيخنا أبو القاسم[٢] البلْخي رحمه الله، عند استدلاله على وجوب الأصلح، بأن للغني الموسر العالِم بشدة حاجة جاره إلى شربة من ماء، ولا ضرر عليه في أن يجود به: إن العقلاء يقولون بوجوبه. فلما قال له شيوخنا: إنه يُمْتنع أن يقال في ذلك إنه واجب، كما يقول أحدنا لصاحبه: يجب عليك أن تتفضَّل بما سألتك، إلى غير ذلك، أجاب بأنْ قال: قد سلَّمتم لي أنه واجب، ثم ادَّعيتم ما ينقضه.

وهذا من بعيد ما يُتَعَلَّق به، لأنهم رحمهم الله سلَّموا إطلاق اللفظ، فظن أنهم سلّموا المعنى، ثم تكلم عليه.

فيجب فيما يرِد من هذا الباب أن يُميِّز ما يتعلق بالمعنى مما يتعلق بالعبارة على ما بيَّنَّاه.

---

(١) وهي ما ينقل عن الغير، وتُنسَب إلى السماع، كالعلم بالتواتر والشُهرة، وهي تقابل القياس. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤١٨ و٤١٩).

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيّة». أقام في بغداد وتوفي ببلخ، له كتب منها «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها، توفي سنة ٩٣١. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

فصل في بيان الدلالة على صحة ما نقوله في هذا الباب، وبُطلان ما يذهبون إليه

[في شُبهة وجوب الصلاح والأصلح]

اعتمد الشيخ أبو علي رحمه الله في ذلك، على أنه لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح، وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا يتناهى، لوجب عليه ما لا نهاية له، وذلك يقتضي وجوب ما لا يصحّ مما وجب عليه أن يفعله، وقد ألزم على هذا الوجه ألّا يكون لما خلقه أول، لأنه لا حال خلق فيها الأصلح إلا وقد كان يجوز أن يقدم قبله ما هذا صفته، فإذا كان واجبًا، فيجب أن يقدم ذلك. وهذا يُوجِب ما ذكرناه، أو يؤدِّي إلى أن القديم لا يتقدَّم فعله إلا بأقل ما يجوز أن يتقدم القادر فعله. وقد عُبِّر عن ذلك بعبارات يزيد بعضها على بعض في الوضوح، وإن كانت الدلالة واحدة، ففيهم مَن قال: لو وجب ذلك على الله سبحانه، لم يخلُ حاله فيما لم يفعل من الزائد على ما فعل، من وجوه:

إما أن يقال إنه تعالى لا يقدر عليه، وذلك يُوجِب تناهي مَقدوراته؛ أو يقال إنه يقدر عليه ويفعله، وذلك مُوجِب أن لا نهاية لفعله، والموجود الحادث لا بدَّ من تناهيه.

أو يقال بأنه لم يفعل مع وجوبه عليه، وذلك يُوجِب أنه تعالى لا يفعل ما يجب، ويلزم عليه مذهب المُجْبِرة، من جواز أن يفعل القبيح.

أو يقال إنه لا يفعل، وليس بواجب في الحقيقة، وذلك يُوجِب صحة ما يقوله.

أو يقال: مُحال فيما يزيد على ما يفعله، أن يحصل فيه صفة الصلاح والأصلح، وذلك يُوجِب في المعنى أن مقدوره قد تناهى على ما سنبيِّنه.

[في الدلالة على عدم وجوب الصلاح والأصلح]

وربما عُبِّر عن ذلك بأنه تعالى لو وجب عليه ذلك، لأدَّى إلى ألَّا يصحّ أن يخرج مما وجب عليه ألبَتَّة، لأنه لا حال إلا وفي مقدوره ما يصحّ أن يخرج

إلى الوجود، مما صفته صفة ما فعله، فيكون بمنزلة مَن يقول فيمن يملك مائة دينار: الواجب عليك أن تحسن بدفع دينار منه، ويَعتلّ في وجوبه بأنه إحسان؛ فقد علمنا أن هذه العلّة إذا كانت حاصلة في الجميع، مما لم يتصدق بجميعه، لا يكون خارجًا من الواجب، وقد علمنا أن مقدوره تعالى في كل حال من الصلاح والأصلح، يحلّ هذا المحل، فيجب لو كان واجبًا ألّا يكون خارجًا مما وجب عليه ألبَتَّة، وذلك ينقض وجوبه، وفي بعض وجوبه إفساد هذا الوجه، الذي جعلوه وجهًا لوجوبه.

فإن قال: إنكم بنيتم الدلالة على أن في مقدوره تعالى أن يفعل ما لا يتناهى من الصلاح والأصلح، ومن قولكم إن الصلاح هو النفع، والنفع هو السرور واللَّذّة، وما أدّى إليهما عاجلًا وآجلًا، وليست اللذّة عندكم معنى، فيقال إنه يقدر منها على ما لا نهاية له، والسرور تابع لها، فكأنه ليس بمعنى ليفعله بها، وفي ذلك إبطال ما ذكرتم.

قيل له: لو سلّم ما ذكرته، لم يطعن في الدلالة، لأن اللذّة إذا لم تكن معنى، فالملتذّ الذي هو الحيّ وما يلتذّ به من المدركات معقول، فكان يجب أن يفعل تعالى من ذلك ما لا نهاية له، لأن في مقدوره أن يفعل من الأجسام وما تختصّ به، مما عنده يتكامل النفع، ما لا نهاية له، وذلك يبطل القدح بما ذكره.

[في الاستدلال باللذّة على عدم وجوب الصلاح والأصلح]

وبعدُ، فإن اللذّة وإن لم تكن معنًى سوى ما يدركه الحيّ، فقد علمنا أن ما يلتذّ به المدركات معانٍ معقولة، فيجب أن يفعل تعالى من ذلك ما لا نهاية له، على ما بيَّنّاه.

وبعدُ، فإن اللذّة وإن لم تكن معنى، فالشهوة التي لها يلتذّ الملتذّ، معانٍ معقولة، ويزداد التذاذهُ بزيادتها، وينقص بنقصانها، فيجب لو كان ما ذكروه واجبًا، أن يفعل من الشهوة والمشتهى ما لا نهاية له، حتى يكون التذاذ العبد أقوى.

فإن قال: ومن أين أن الشهوة يصحّ أن يوجد منها في قلب العبد ما لا ينحصر؟

قيل له: لأنها في نوعها لا تحتاج إلا إلى الحياة وتنبّه القلب كالاعتقادات، فإذا صحَّ ذلك، فيجب ألَّا ينحصر ما يصحّ وجوده منها.

فإن قال: أليس عندكم أن القدرة وإن كانت لا تحتاج إلا إلى وجود الحكمة، فالذي يصحّ أن يوجد منها محصور العدد، فهلَّا قلتم بمثله في الشهوة؟

قيل له: لأن القدرة تحتاج مع الحياة إلى صلابة وتأليف زائد، من حيث علمنا أن التخلخل في محلها يوجِب انتقاصها، على ما نعلمه من حال التعب بالمشي الكثير، وليس كذلك حال الشهوة، ولأنه لم يثبت أن هذه الأموال تؤثِّر فيها، فهي كالاعتقادات فيما ذكرناه.

فإن قال: إذا كان التأليف الزائد مقدورًا له تعالى، فيجب أن يصحّ أن يوجد منها ما لا ينحصر.

قيل له: إنه لا بدَّ من أن ينتهي تأليف الحيّ إلى شيء، متى زِيدَ عليه بَطُلَت الحياة، لأنها لا يصحّ أن توجد فيما يحصل بمثل صفة الحديد وغيره، ولا يحتمل هذا القدر من التأليف إلا قَدْرًا من القُدَر، فلذلك وجب ألَّا يوجد منها إلا مِقدار مخصوص، وليس كذلك الحال في الشهوة، لأنها لا تحتاج إلا إلى الحياة والتنبّه، وذلك يُوجِب صحة وجود ما لا ينحصر منها.

وبعد، فقد ثبت أن للشهوة أمثالًا، وأنها مخالفة للقدرة في هذا الباب، وصحَّ أن المحل الواحد إذا احتمل الشيء احتمل أمثاله، وذلك يُوجِب صحة ما ذكرناه فيها، لو لم يدلّ على أن سائر الشهوات بمنزلتها، في أنها لا تحتاج إلا إلى ما تحتاج إليه، وإن كانت مختلفة.

وبعد، فلو ثبت أن الشهوة كالقدرة، لكانت الدلالة صحيحة، بأن نقول: كان يجب أن يفعل تعالى منها ما لا نهاية له، بأن يُعَظِّم الحيّ المشتهى، لأنّا وإن قلنا إن القُدَر محصورة، فقد يصحّ الزيادة عليها، بالزيادة في محلها، لأن الحيّ كلما عظم احتمل من القدرة بحسب كثرة أجوائه، فكذلك كان يجب في الشهوة، وفي ذلك تصحيح الدلالة.

فإن قيل: إن الذي تُوجِبه من الأصلح، هو الذي تجوِّزون أن يفعله القديم تعالى، وتقولون إنه إذا فعله فهو إحسان وتفضّل، فأما إذا لم يلزمكم تجويز وجود ما لا نهاية له، لم يلزمنا إيجاب ما لا يتناهى.

قيل له: إنه تعالى إذا فعل منه قدرًا مخصوصًا فمن قولنا: إن ما زاد عليه كان يصحّ أن يفعله، ومع ذلك إذا لم يفعل، لا يؤدِّي إلى فساد، وقد بيَّنَّا أن قولكم بوجوبه يؤدِّي إلى ضروب من الفساد، لا بدَّ من واحد منها، إلا أن يتركوا المقالة، وفي ذلك بيان الفصل بين المذهبين.

[في الدلالة على جواز لا على وجوب أن يفعل تعالى ما لا نهاية له]

وقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله أن التجويز مُفارِق للإيجاب، بأن قالوا: قد نقول في زيد إنه يجوز أن يتحرَّك في الثاني ويسكن، ولا نقول: يجب أن يتحرك ويسكن، بل متى قلنا بأنه واجب، أدَّى إلى اجتماع الضِّدَّين. والتجويز لا يؤدِّي إلى ذلك، فكذلك لا يلزمنا في التجويز وجود ما لا يتناهى، ويلزمهم في الإيجاب.

وبعد، فإن التجويز إذا أُريد به الشك، فقد يصحّ أن نشكّ في إيجاد ما لا يتناهى، ولا نشك في جملته، فلا يجوز وجوده، وإن جوَّزنا وجود المقدار المتناهي منه، وليس كذلك حال الإيجاب، لأن صفة الكُلّ في الوجه الذي له يجب عندهم لا تختلف، فيجب أن يفعل الحكيم الجميع.

وإن أُريد بالتجويز الصحة، فكأنه قيل لنا: إن وجب أن يفعل تعالى ما لا يتناهى من الأصلح، من حيث قلنا بوجوبه، فلازم لكم أن يفعل كل ما يقدر عليه، أو جوّزوا خروج كل ما يقدر عليه إلى الوجود.

فمن جوابنا: أنه لا وجه له يُوجِب ذلك، فيما كان مقدورًا وإن كان القادر حكيمًا وقد ثبت في الحكيم أنه لا بدَّ من أن يكون فاعلًا للواجب.

واعلم أن القائل إذا قال في القادر: إن الفعل واجب عليه، ووصفه مع ذلك بأنه حكيم، لا بدَّ من أن يفعل الواجب، فمجموع هذين المذهبين يُوجِب

عليه أن كل ما له صفة الواجب، فلا بدَّ من وقوعه من جهته، وإلا انتقض إحدى المقدمتين، فصار ذلك في بابه بمنزلة وصف القادر بأنه مُلْجأ إلى فعل مخصوص، له صفة مخصوصة، وهو قادر على كل ما له تلك الصفة. فمجموع ذلك يُوجِب أنه لا بدَّ من كونه فاعلًا، وإلا انتقض ما قدَّمناه.

فعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا أن يقولوا بوجود ما لا نهاية له، على قولهم في الأصلح، وأنهم متى قالوا فيما فعله بأنه مُتَناهٍ، فلا بدَّ من أن يلزمهم بعض ما ذكرناه من وجود الفساد، ومتى قلنا إنه يجوز منه أن يفعل ما لا نهاية [له] وأنه يقدر على ذلك، وأنه لو فعله لكان حسنًا وتفضّلًا وإحسانًا، وكل هذه المقدمات لا تُوجِب علينا وجوب ما لا نهاية له، فكيف يصحّ إلزام التجويز على الإيجاب، لولا قلَّة التأمّل؟

وهذا السؤال هو الذي كرَّره شيخنا أبو القاسم البلخي رحمه الله في كتبه في الأصلح، عند هذه الدلالة وإيراد مشايخنا لها، وقد انكشف الحال فيه.

ومما اعتمده أيضًا أن قال: إنه يلزمكم ـ على قولكم بوجوب الأصلح في باب الدين ـ أن يفعل تعالى منه ما لا نهاية له، فإذا لم يلزم ذلك لعلّة تذكرونها، فكذلك لا يلزمني فيما أقوله.

وهذا بعيد، لأن الأصلح في باب الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلّف عنده أقرب إلى أداء ما كُلّف من الواجبات العقلية، ولا ترجع بذلك إلى جنس مخصوص، وقد ثبت أنه لا يمتنع أن يحصل هذا الحكم لقليلِ الفعل دون كثيره، أو لكثيره دون قليله، وللواحب دون غيره، ولهما لمجموعهما؛ فإذا صحَّ ذلك، لم يحصل لما لم يفعل تعالى صفة ما فعل، فكيف يجب أن يفعل ما لا نهاية له؟ لأن الواقع منه إذا صحَّ أنه يفعل عنده ما كُلِّف، فالزائد عليه ليس بلطف، وليس كذلك ما قالواه، لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا بدَّ من أن يكون لما لم يفعله تعالى، حُكْم ما قد فعله على مذهبهم، فيجب أن يفعل الجميع، أو إن لم يفعل إلا قدرًا مخصوصًا منه، أن يلزم ما ذكرناه من وجوه الفساد.

[في بيان شبهة أن الأصلح واجب]

واعلم أن هذه المسألة إنما يجوز أن تسأل عنها على طريقة التقدير: بأن يقول قائل: لو علم تعالى من حال بعض المكلفين، أنه لا يؤمن حتى يفعل تعالى ما لا نهاية له، ما الحكم فيه؟ أتقولون إنه لا يحسُن أن يكلِّفه، من حيث لا يصحّ دخول ما هو لطيف له في الوجود، أو تقولون يحسن أن يكلّفه، ويكون بمنزلة مَن لا لطف له؟ أو تقولون إن المسألة مستحيلة، لأنه لا يجوز فيما هذا حاله أن يكون لطفًا؛ وقد بيَّنَّا القول في ذلك في باب اللُّطف، وأن الصحيح من ذلك، أنه بمنزلة مَن لا لطف له، لاستحالة دخول ذلك في الوقوع، وخروجه من أن يكون مقدورًا إيجاده على وجه يكون لطفًا؛ فتفسيره يقتضي أنه لا لطف له، فيحسن منه أن يكلّفه.

وبعد، فلو قال قائل: إنه تعالى لا يحسُن أن يكلِّفه، على ما يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، في ذلك، لم تكن المسألة لازمة، لأنّا لم نقل بأن التكليف يحصل، وهذا اللطف يجب، بل قد نفينا وجوبه، من حيث يتعلق وجوبه بتكليف لم يحصل، ولا يمكن أن يتعلق القوم بمثله، لأن الصلاح الواجب لا تعلّق له بغيره، فيقال: إن الذي لم يفعله تعالى لا يكون واجبًا، بأن لم يوجد سبب وجوده، فالكلام لازم لهم.

فإن قيل: إن الذي لم يفعله تعالى نقول فيه إنه لا يجب، من حيث يؤدِّي إلى فساد، كأنه تعالى قد علم فيما لم يفعل من الأصلح، أنه لو فعله لأدَّى إلى أن يكفُر قوم لولاه لآمنوا وما حلَّ هذا المحل لا يكون صلاحًا وأصلح، فقد ميَّزنا بين ما فعله وبين ما لم يفعله، فأثبتنا لما فعله وجه الوجوب، دون ما لم يفعله، وسلم كلامنا عمّا ذكرتموه من المطاعن.

قيل له: إن الذي يفسُد المكلّف عنده، بمنزلة ما يصلح المكلّف عنده، فإذا لم يصحّ فيما كان لطفًا وصلاحًا أن يكون مما لا يمكن دخوله في الوقوع فالوجود، فكذلك القول فيما يفسد عنده، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه، لأن الذي لم يفعله تعالى، ليس بإشارة إلى قدر مَتَناهٍ، فيصحّ أن يتعلق فيه بما ذكرته.

فإن قال: إني أقول ما ذكرته في المتناهي منه.

قيل له: فيجب أن تكون المسألة باقية فيما يُزاد عليه، لأن الزيادة على هذا المتناهي الذي قلت إنه لا يفعله تعالى، من حيث كان مفسدة، وعلى المتناهي الذي قد فعله تعالى، بمنزلة الزيادة على أحدهما، في أن الكلام الذي ذكرناه يتوجَّه عليه، والقسمة تصحّ فيه.

وبعد، فإن كون الفعل مفسدة لا يرجع إلى جِنْسه على ما بيَّنَّاه، لأن قليله قد يكون مفسدة، وكثيره بخلافه، فإذا صحَّ ذلك، فيجب أن يجوز في الزائد على ما فعله، ألَّا يكون فسادًا، فإذا جوَّزت ذلك لزمك ما ذكرناه من الفساد، لأنه لا فرق بين تجويز ذلك، وبين القطع على أنه لا يجب أن يكون مفسدة، في لزوم ما أوردناه.

فإن قال: إني أقطع فيما لم يفعله على أنه مفسدة، من حيث لو لم يكن كذلك لكان تعالى سيفعله، من حيث كان صلاحًا وأصلح.

قيل له: إنك تبني هذا الكلام على أن الأصلح واجب، ولم يتقدَّم لك العلم به، بل قد أوردنا ما يُوجِب فساده، فلا يجوز أن تَطْعُن فيه بما لا يصحّ إلا بصحته. على أنه لا يجوز فيما لا يدخل تحت الوجود، أن يُقال إنه مفسدة، كما ذكرناه من قبل، فكيف يصحّ التملّق بذلك؟

[في إثبات عدم وجوب الصَّلاح والأصلح]

وبعد، فليس أن يقال فيما لم يفعله تعالى: إنه من حيث كان مفسدة يقبح، فلا يفعله تعالى، بأولى من أن يقال: إنه من حيث كان صلاحًا وأصلح يجب، فلا بدَّ من أن يفعله، لأنه كما صحَّ ثبوت وجه القبيح فيه بزعمه، فقد ثبت وجه الوجوب فيه، مثاله أنه تعالى إذا كان قادرًا على أن يخلق ـ وفيها من المكلَّفين وغيرهم ـ بعدد ما في هذه الدنيا، فليس بأن نقول إنه تعالى يقبح منه خلق ذلك، لأنه مفسدة للمكلَّفين في هذه الدنيا، بأولى من أن يُقال إنه يجب أن يخلقهم، لأن خلقهم صلاح لهم، من حيث يؤدِّي إلى نفعهم في العاجل والآجل، فلِمَ صار بأن يقبح ذلك، من حيث يؤدِّي في بعض المؤمنين منّا إلى أن يكفر، فيستحق العقاب، بأولى من أن يقال: يجب ذلك، لأنه يؤدِّي فيهم

إلى أن يُطيعوا، فيستحقوا الثواب. وفي ذلك إبطال المسألة، وليس يمكنه أن يقول في ذلك ما يقول في الحسن إذا حصل فيه بعض وجوه القبح: إنه ليس بأن يحسُن أولى من أن يقبح، بل نقول فيه إنه بالقبح أولى. وذلك لأنّا لا نثبت للحسَن وجهًا يحسُن لأجله، وإنما نرجع فيه إلى أن فيه غرضًا، وأن وجوه القبح عنه منتفية، وذلك يمنع من ثبوت ما له يَحسن، مع ثبوت بعض وجوه القبح فيه، وليس كذلك ما قالوه، لأنّا قد أريناهم أن وجه القبيح قد حصل فيه، ووجه الوجوب قد حصل، لأن كل واحد منهما لو انفرد عن الآخر، لثبت حُكمه، فالكلام لهم لازم.

فإن قالوا: فأنتم قد تقولون بثبوت وجه الوجوب في أشياء وهي غير واجبة عندكم، نحو قولكم في اللطف إنه إذا كان فسادًا لبعض المكلَّفين، يجب أن يكون قبيحًا.

قيل له: قد بيَّنّا من قبل أن وجه الوجوب لا يحصل في ذلك.

فإن قال: فمن قولكم أن ردّ الوديعة قد يحصل فيه فساد، فيخرج من أن يكون واجبًا.

قيل له: إنما نقول فيه من ناحية وجوب أدائه، لا أنه يخرجه من الوجوب في الحقيقة. وإنما كان كذلك، لأن الرّدّ الواجب لا يتعيَّن بفعل ولا وقت، وليس كذلك قولهم، لأن الأصلح لو وجب لتعيَّن بفعل ووقت، فلا يصحّ لهم فيه ما ذكرناه، ولأن ردّ الوديعة ليس بوجه للوجوب إلا بشرائط. منها فَقْد ما ذكرته.

فإن قال: ألستم تقولون في الثواب إنه واجب في حال التكليف، ويقبح أن يُفعَل.

قيل له: إنّا نقول فيه: إنه يتأخر فِعْله، لمثل العلَّة التي ذكرناها في ردّ الوديعة، لأن الثواب المستحقّ لا يتعيَّن بفعل ولا وقت، وليس كذلك ما قالوه في الأصلح.

فإن قالوا: إذا صحَّ وجوب ما لا نهاية له من الثواب، وإن كان المفعول يتناهى ولا يؤدِّي إلى فساد، فكذلك نقول في الأصلح.

قيل له: إنّا وإن قلنا بوجود ما لا نهاية له من الثواب، وإن كان المفعول يتناهى، ولا يؤدّي إلى فساد، فكذلك نقول في الأصلح.

قيل له: إنّا وإن قلنا بوجود ما لا نهاية له من الثواب في الجملة، فإنّا نفصل ذلك في كل وقت، ونجعل مقدارًا مخصوصًا الواجب منه دون غيره، وهو تعالى يفعل ذلك القدر بكماله، وليس كذلك قولك، لأنّا قد ألزمنا أن يفعل تعالى في الوقت الواحد ما يزيد على فعل، فإذا لم يفعله، والصفة واحدة، لزمك ما ذكرناه من الفساد.

واعلم أنهم ربما اجتهدوا في إقامة الدلالة، على أنه مُحال أن يفعل تعالى قبل كل فعل فِعلًا، ليُزيلوا عنهم لزوم ما ألزمناهم، من أنه كان يجب ألَّا يتقدَّم فِعْله، إلا بما يجري مجرى الوقت الواحد، بوجوه يذكرونها في هذا الباب، ويبينون بها الفرق بين الماضي والمستقبل، مما قد ذُكِر في أول الكتاب، وذلك مما لا ينفعهم، لأن الغرض أن نبيِّن أن قولهم بوجوب الأصلح، يؤدّي إلى هذا الأمر الفاسد، فكلما تبيَّن فساده، وكَثُر من الأدلة فيه، كان أقوى للغرض، فلا يجب إذا تشاغلوا بذلك، أن نكلِّمهم فيه، بل يجب أن نسلِّم ما يذكرون، ونبيِّن أنه مما يقوِّي الدليل الذي أوردته عليهم، فكذلك متى أوردوا الدلالة على أن وجود ما لا نهاية [له] مُحال، فمن حقك أن تبيِّن أن القول الذي يؤدي إلى جواز هذا المُحال، ويدلّ على وجوبه، يجب أن يكون فاسدًا، ولا تكلِّمهم في نفس هذه المسائل.

[في بيان التفاوت بين الحسن والأصلح]

وبعد: فإنّا نبيِّن أن كونه قادرًا لم يزل لنفسه، يقتضي خروج ذلك من الإحالة، فتعلّقهم بذلك يبعد.

فإن قال: إذا كان تعالى يخلق العباد عندكم لينفعهم، على ما بيَّنتموه من قبل، وقلتم إن هذا وجه حُسْن خلقه لما خلق، فيجب ألَّا يكون بأن يخلق قدرًا منه أولى من قدر، ويجب أن يخلق قبل الوقت الذي خلق، لأن الداعي لا يتغيَّر، وما يتفضَّلون به من ذلك، هو فَضْلنا فيما ذكرناه.

قيل له: قد بيَّنَّا أن قولكم إنه يقدر من الأصلح على أكثر مما فعل، مع قولكم إن الأصلح واجب، وأنه تعالى حكيم، لا يجوز ألَّا يفعل الواجب، يقتضي أنه لا بدَّ من أن يكون فاعلًا للزائد على ما فعله، حتى لا ينتهي إلى حدّ، إلا ويجب أن يكون فاعلًا لأكبر منه، وإلا عاد على هذه المقدِّمات أو بعضها بالنقض، وليس كذلك ما نقوله في الحسن، ولأنَّا لم نقل إنه لا بدَّ فيه من أن يفعله الحكيم، بل المزيد عليه قد كان ألَّا يفعله، على ما هو عليه من صفاته، فضلًا عن الزائد فكيف يلزمنا مثل ما ألزمناهم، وقد بيَّنَّا في أول باب العدل، أن الحكيم إذا علم في الفعل أنه حسن وإحسان، فله أن يفعله، وجعلنا ذلك كالعلّة في أن له فعله، وليس يجب فيما له أن يفعل، أن يفعل لا محالة، وإذا لم يجب ذلك فيه، يجب في أمثاله أولًا، وليس كذلك كون الفعل واجبًا، لأنه يقتضي في الحكيم أنه لا بدَّ من أن يفعله، فلا يصحّ في نفس الواجب أن يقال إنه لم يفعله، ولا يصحّ فيما هو بمثل الدلالة.

[في الدلالة على أن ليس كل ما يفعله تعالى من المنافع واجبًا]

دليل آخر: وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأن من حق الواجب ألَّا يستحق به الشكر، وإنما يستحق ذلك بالتفضّل للذي يفعله القادر، مع جواز ألا يفعله، على بعض الوجوه.

ويبيِّن ذلك أن قضاء الدَّين لا يستحق به الشكر، وإنما يستحق ذلك بالتفضّل الذي يفعله القادر، مع جواز ألَّا يفعله في بعض الوجوه؛ يبيِّن ذلك أن قاضي الدَّين لا يستحق شكرًا على فعله، ولو أنه أعطى هذا القدر تفضّلًا، لاستحقّ الشكر، ولو أنه أعطى قبل الأمر لم يستحق الشكر، فإن أعطى بعده استحق الشكر.

ولا فرق بين الحالين إلا ما ذكرناه، فلو كان سائر ما يفعله القديم تعالى من المنافع واجبًا، لوجب ألَّا يستحق الشكر بإنعامه وإحسانه، وثبوت ذلك يُبطِل هذا القول.

وليس لأحد أن يقول: ألستم وإن قلتم بوجوب الثواب والأعواض والألطاف، فإن عندكم يستحق تعالى الشكر عليها، فكذلك القول فيما نُوجِبه من الأصلح. وذلك لأنّا نقول في جميع ذلك: قد كان يجوز منه تعالى ألّا يفعله، بألّا يفعل ما يجري مجرى السبب له، فيُعَدُّ تفضّلًا من هذا الوجه، لأنه تعالى قصد بالتكليف والتعويض الثواب، فإذا كان متفضِّلًا به، صار كأنه متفضِّل بالثواب، فلذلك يستحق تعالى عندنا الشكر على جميع ذلك، وليس يصحّ للقوم هذه الطريقة، لأنهم لا يقولون في الأصلح إنه تفضّل، ولا إنه متعلق في وجوبه بسبب تقدّم، هو متفضِّل به، لأنهم يُوجبونه لأمر يرجع إلى حال العبد المنتفع، وإلى حاله تعالى، من غير تعلّق بأمر متقدِّم، فيجب لزوم ما ذكرناه لهم.

ويفارق الشكر المدح في هذا الباب، لأنه لا يستحق إلا بالإحسان والتفضّل إذا فعل، لهذا الوجه، وليس كذلك المدح، لأنه يستحق على الواجب وغيره، على ما تقدَّم ذكره، فليس لأحد أن يقدح فيما ذكرناه بهذا الكلام.

يبيِّن ذلك أن قضاء الدَّين يستحق به المدح، ولا يستحق به الشكر، ولو كان كالمدح لاستُحِقّا جميعًا به.

وبهذه الجملة قلنا: إن الكافر والفاسق قد يستحقّان الشكر على ما يقع منهما من التفضّل والإحسان، وإن لم يجز أن يستحقّا المدح. وقلنا إن الذّمّ المستحق على القبائح يؤثِّر في استحقاق المدح، ولا يؤثِّر في استحقاق الشكر والحكمة، فلذلك يستحق الشكر به. وذلك لأن الواجبات وإن اختلف وجه وجوبها، فلذلك غير مانع من اتفاقها في أن لا شكر يُستحقّ فيما نفعله من الإحسان، الذي قد كان يجوز ألّا نفعله، والواجب ـ وكله داخل في أنه كان يجب عليه أن يفعله ـ فلا يجوز أن يستحق الشكر به. يبيِّن ذلك أن ما يلزم أحدنا من العطية لا يستحق الشكر به إذا فعله، وجب من جهة الاستدانة، أو غضبا وإيلامًا وغير ذلك، وذلك يبيِّن أن اختلاف وجوه الوجوب لا يؤثِّر في هذا الباب.

فإن قال: فيجب فيمن تصدَّق بزكاة أو كفَّارة أو غيرهما من الواجبات، ألَّا يستحق الشكر، وقد علمنا أنه قد يستحق ذلك ممَّن يعطيه.

قيل له: إنه لا يستحق الشكر على نفس العطية والدفع، وإنما يستحقه على إيثار عين على عين، لأنه قد كان يجوز أن يتصدق به على غيره من الفقراء، فوضعه فيه خاصَّة بمنزلة التفضّل، فيجوز أن يستحق الشكر على هذا القدر، وذلك لا يتأتَّى للقوم، لأن عندهم أن الأصلح واجب لكل أحد، فلا يصحّ فيه طريقة الإحسان.

فإن قالوا: أليس الغني المكثر يستحق الشكر على أن يسقي غيره شربة من ماء، فإن كان ذلك واجبًا عليه، ولا يستحق ذلك على قضاء الدَّين، فهلًا جوَّزتم ما نقوله في الأصلح؟

قيل له: إن الذي جعلته أصلًا فيه نخالف ونقول إنه متفضِّل به، فلذلك استحق الشكر عليه، وإذا كان الخلاف فيه كالخلاف في الأصلح، فلا تعلّق لك به. ولذلك نقول إنه لو لزمه بذل هذا الماء، من جهة غمّ يلحق على عطش مَن سقاه، لم يستحق الشكر، كما لا يستحقه على قضاء الدَّين. ولذلك نقول إن ما يفعله الإنسان بولده من جهة سرور يلحقه، أو غمّ ينصرف عنه، لا يستحق به الشكر، لأن ذلك واجب عليه، لأجل دفع الضرر.

يبيِّن صحة ما اعتمدناه أنه إذا وجب عليه إيصال العطية إلى غيره صار ذلك من حقوقه، حتى لو كفَّ عنه لكان لصاحب الحق تناوله، وما هذا حاله لا يجوز أن يستحق به الشكر، لأنه لو جاز ذلك فيه، لجاز أن يستحق الغاصِب الشكر، على ربّ العين القائمة، فلما بطل ذلك، وعُلِم أن بذل العين كالعين، لاتفاقهما في الوجوب، ثبت أن استحقاق الشكر يُنافي كون العطية حقًّا للمُعطَى.

ويبيِّن أنه إنما يستحق إذا كان فاعلها متفضِّلًا بها، على الطريقة التي ذكرناها، فلو كان ما يفعله تعالى بعباده هذا حاله، لوجب ألَّا يستحق الشكر،

فإن التزم ملتزم ذلك، قيل له: إذا لم يستحق الشكر، فَبِأَنْ لا يستحق العبادة أولى، لأن استحقاق العبادة هو بمكان النعمة العظيمة، على ما بيَّنَّاه من قبل، متى لم يستحق على يسيرها الشكر، لم يجز أن يستحق العبادة على العظيم منها.

[في إثبات أن التفضّل ليس واجبًا]

دليل آخر: وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بوجه آخر يقارب ما قدّمناه، وهو أن التفضّل في أنه معقول في الأفعال، بمنزلة الواجب، وبمنزلة القبيح والمُباح، فإذا صحَّ ذلك لم يجز ألَّا يثبت هذا القسم في أفعاله تعالى. وعلى قولهم يجب في كل ما يفعله سبحانه من هذا الباب، دخوله في أنه واجب، وذلك بما قلناه، ألا ترى أن الواحد منّا لمّا صحَّ أن يفعل الواجب، صحَّ أن يفعل التفضّل، والقديم تعالى في كونه قادرًا تزيد حاله على حال الواحد منّا، فبأن يصحّ منه أن يتفضَّل أولى، وليس يمكنكم دفع التفضّل في أقسام الأفعال، لأن ذلك مما يعلم باضطرار في الشاهد، كما يعلم أن فيما يفعله الإنسان في نفسه ما يكون واجبًا عليها، وفيها ما هو نَدْب، فكذلك فيما يوصل إلى الغير، فيه واجب وتفضّل، وإذا صحَّ دخوله في فعلنا، صحَّ دخوله في فعله تعالى.

فإن قال: إنما صحَّ ذلك علينا، لأن الواحد منّا تلحقه المَضَرَّة بالعطية، وينتفع بالمنع، وليس كذلك حاله تعالى، فصار جميع ما يفعله من خير الواجب لهذه العلة.

قيل له: إن اختلاف الفاعلين لا يؤثِّر في صحة هذه الأقسام منهم، فلا فرق بينك إذا تعلقت بهذا الكلام وبين المجبرة إذا قالت: إن كون القبيح قبيحًا من الله تعالى مستحيل. وإن صحَّ منّا، لأنه ربّ مالك، إلى سائر ما يذكر في هذا الباب. ولا فرق بينك وبينهم إذا قالوا إنه تعالى يفعل القبائح، ويستحق المدح، ونحن نستحق عليها الذّمّ، فلما بطلت هذه الطريقة، لأن أقسام الأفعال وأحكامها لا يختلفان باختلاف أحوال الفاعلين، فكذلك ما ذكرناه.

فإن قال: ألستم تقولون إن المُباح يستحيل دخوله في أفعاله تعالى، وإن صحّ دخوله في أقسام أفعالنا، أفلا جاز مثله في التفضّل؟

قيل له: إن المعتبر بالمعاني دون العبارات، ومثل المُباح قد يدخل في فعله، لأنه إذا عاقب في الآخرة فهو حَسَن، ولا صفة له زائدة على حسنه، فقد جاز دخوله في فعله سبحانه، فيجب أن يجوز مثله في التفضّل، فذلك مُبعد عليك في المعنى، لأنك لا تثبت نفعًا واصلًا من جهته تعالى إلى أحد، إلا وتقول بوجوبه.

وبعد، فلو لم يثبت في أفعاله المُباح، لم يتوجه إلينا هذا الكلام، لا ما يثبته مقدورًا له، كما تثبت القبائح مقدورة له تعالى، وإن تعالى عن فعلها، لكونه حكيمًا. وليس كذلك حال القوم، كأنهم على ما ألزمناهم، لا يثبتون في مقدوره التفضّل، لأن ما يصحّ كونه تفضّلًا من المنافع الموصّلة إلى الغير، هو واجب لا محالة، ولا يجوز، وكان لا يجوز إلا كذلك، وهذا يُوجِب نفي هذا القسم عن فعله تعالى، وعن مقدوراته، ولو جاز ذلك لجاز مثله في أجناس الأفعال وضروبها، حتى يقال في بعضها إنه تعالى لا يُوصَف بالقدرة عليه، وإن صحّ على القادر منها أن يفعله.

يبيِّن ذلك أن الواجب منّا في العطية الواحدة، يصحّ أن يفعلها تفضّلًا، ويفعلها واجبة، ويختلف حاله في ذلك بالقصد، فصارت في أنها نفع على وجهين بالقصد، بمنزلة الخير الذي يجوز أن يقع بالقصد على وجه، فكما لا يصحّ فيما هذا حاله، أنه تعالى يصحّ أن يفعله، على بعض الوجوه دون بعض، فكذلك القول في العطية. وهذا معنى قولنا: إن ضروب الأفعال لا يقع فيها اختصاص في القادرين.

[في بيان أن وجوب الأصلح منه تعالى يُوجِب وجوبه منّا وذلك باطل]

دليل آخر: واستدل رحمه الله على ذلك بأنه لو وجب عليه تعالى أن يفعل الصلاح والأصلح، لوجب على الواحد منّا أن يفعل ذلك، لأنه قادر على فعله، متمكّن منه، والمفعول به محتاج إلى ذلك، منتفع به، وقد علمنا أنه لا

علّة لأجلها يجب ذلك على القديم تعالى لو وجب، إلا ما ذكرناه، وهو قائم في الواحد منّا، فيجب أن تكون العطية واجبة عليه، لأن وجه الوجوب إذا ثبت في الفعل، ثبت وجوبه، ولا يختلف في ذلك باختلاف أحوال الفاعين، على ما بيَّنّاه من قبل.

فإن قالوا: كذلك نقول.

قيل لهم: فيجب على الواحد منّا في كل ما يملكه، أن يتصدق به على المحتاجين، لأن هذه العلة موجودة في الجميع.

فإن قالوا: إنّا نخالف في ذلك، ونقول: إنما يجب على الله تعالى ذلك، لأن العطية لا تضرّه، والمنع لا ينفعه، وليس كذلك حال الواحد منّا، لأن العطية تضرّه وتَشُقّ عليه، والمنع ينفعه، لأنه إذا بقي ذلك الشيء في ملكه انتفع به، وإنما كان يلزمنا هذا الكلام، لو كان ما لَهُ أوجبنا ذلك عليه تعالى، ثابتًا فينا.

قيل له: قد علمنا أنه سبحانه إنما لا تضرّه العطية، ولا ينفعه المنع، لا لأمر يرجع إليها، ويختصّ بها، بل لأنه في ذاته تستحيل عليه المنافع والمضارّ، فحكم العطية التي هي منافع واصلة إلى العباد، حكم قَبيح لو فعله في المضارّ والمنافع، يستحيل عليه، فليس ذلك مما نُبَيِّن به فعلًا من فعل، ولا مقدورًا من مقدور، وما هذا حاله لا يجوز أن يجعل وجهًا لوجوبه، كما لا يجوز أن يجعل وجه قبح الفعل منّا، أنّا مملوكون، ووجه حُسنه من الله تعالى أنه مالك، على ما تقوله المُجْبِرة، وإنما يجب أن يثبت في وجه الوجوب، ما يَبين به بعض الأفعال من بعض، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

وبيان ما قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك: أنهم قالوا في جواب هذا السؤال إن ذلك ضَمٌّ منكم لما ليس بعلة، إلى ما هو علّة، وهو بمنزلة قول القائل: إن الجسم أيضًا صار متحرّكًا لصحة تحريكه وللحركة، أو لوجوده وللحركة، إلى غير ذلك، فكما أن ما هذا سبيله مُطَّرح، فكذلك القول فيما ذكرتم.

وبعد، فإن التفرقة التي ذكروها لو صحَّت لوجب منها ألا يلزم أحدَنا قضاءُ الدَّين، لأنها عطية تضرّه، ولو مَنَع ذلك لكان ينفعه، فلما كان ذلك غير مؤثّر في وجوبه، ولم يجز أن يجعل تفرقة بيننا وبينه تعالى، فيقال: إن الثواب يجب عليه، لأنه لا يضرّه فعله، ولا ينفعه منعه، وليس كذلك قضاء الدَّين، فكذلك لا يجوز أن يجعل تفرقة فيما ذكرناه.

وبعد، فقد صحَّ أن المَضَرَّة والمشَقَّة بأن يقتضيا وجوب الفعل، أولى من أن تؤثّرا في وجوبه، ألا ترى أن كل ما نشتهيه لا يجب علينا، ويجب علينا ما يضرّ ويشقّ، فصارت المَضَرَّة جهة لوجوب الفعل عليه، فكيف يصحّ لهم أن يجعلوها مُسْقِطَة للوجوب، ومؤثّرة فيه.

وبعد، فقد ثبت في العبارات، أن المشقَّة إذا كان فيها أكثرُ، فهي أدخَل في الوجوب، فكيف يقال إن من حق المشقَّة أن تُخرِج الفعل عن الوجوب؟

وبعد، فقد علمنا أن المشقَّة التي في الفعل، تُصَيِّر الفعل أنفع، لأن الثواب المستحق عليه بصير أكثر، فإن كان من أصل القوم أن الفعل إذا كان أنفع، فهو أولى بالوجوب، فكانت المشقَّة تُدخِله في كونه أنفع، فيجب أن يقتضي تأكيد وجوبه.

[في الاستدلال على عدم وجوب الأصلح]

فإن قالوا: ألستم تقولون فيه تعالى إنه يجب أنْ يُلْطِف العبدَ في فعل ما كلَّفه، لأنه لا تجوز عليه المضارّ، وليس كذلك أحدنا، لأنه لا يلزمه اللَّطَف، للمشقَّة التي تلحق، ولذلك قلتم: إن المولى إذا استسقى غلامه، وعلم أنه لا يطيع إلا بأن يبذل له شَطْر ماله، إن ذلك لا يجب عليه، لأجل المَضَرَّة، فكيف أنكرتم علينا ما ذكرناه؟

قيل له: إنّا لا نُوجِب اللَّطَف إلّا على المكلّف. ونُوجِبه على شرائط مخصوصة، ذكرناها في باب اللَّطَف، فلذلك لا يلزم العبدَ أن يُلْطِف لغيره، فأما ما ذكرتموه في المولى، فإنما لا يلزمه لا لأنه يضرّه، لأنه لو استسقاه وهو

خائف على نفسه التلف إن لم يسقه، لوجب عليه بذل شطر ماله، لا بل كل ماله. فالمَضَرَّة قائمة، وإنما تُوجِب عليه ذلك مع السلامة، لأنه استجلاب نفع، يستر ضررًا عظيمًا، وهذا مما لا يحسُن، وليس كذلك ما ذكرتموه، لأنكم عوَّلتم في التفرقة على زوال المَضَرَّة في الغائب، وثبوتها في الشاهد.

وقد بيَّنَّا أن ذلك لا يُوجِب التفرقة بين الغائب والشاهد في وجوب الفعل، لأن المَضَرَّة بأن يكون لها حظ في وجوب الفعل، أولى من أن يكون لها حظ في إسقاط وجوبه.

فإن قال: أليس المتقرّر في العقول أن المُكثِر منّا، الذي لا يكاد يُحصَى مُلكه وماله، كثرة ووفورًا، يلزمه إذا علم أن جاره عطشان، أن يترك له الطعام والشراب، لأن ذلك لا يضرّه والحال هذه، فلو كان بخلاف هذه الصفة لم يلزمه ذلك، ولا تفرقة يُشار إليها بين الأمرين إلا ما ذكرناه من نفي الضرر في أحد الوجهين، وثبوته في الآخر، وذلك يبيِّن صحة ما اعتمدنا عليه في التفرقة بين الغائب والشاهد، لأنّا فرَّقنا بفرق متقرّر في عقول العقلاء في الشاهد.

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن هذه المسألة ونظائرها بأن قال: إنه مُحال أن يوجد في العباد مَن لا تضرّه العطية، لأن الذي بذله مما ينتفع به إذا منعه، ولا بدَّ فيمن هذا حاله، أن تلحقه المَضَرَّة ببذله، ولولا ذلك لم يستحق مدحًا ولا ثوابًا، ولا استحق على مَن غصبه منه عوضًا وبذلًا.

ويبيِّن ذلك أن ذلك القدر من الماء والطعام، لو كان لا ينفعه منعه، وليس بعض المقادير بذلك أولى من بعض، لأن الجميع إنما يجتمع بانضمام بعضه إلى بعض، لوجب من ذلك ألَّا ينتفع بمنع جميع ما يملكه من الطعام والشراب، وبُطلان ذلك بيِّن؛ فإذا صحَّ ذلك لم يتم للقوم ما ادَّعوه في الشاهد.

قال رحمه الله: فإذا لم يصحّ أن يوجد في العباد مَن هذا حال، فالسائل منهم إذا سأل عن هذه المسألة، فكأنه سأل عنها بذكر العبد، وأراد القديم

تعالى، لأنه المختصّ بأن العطية لا تضرّه، والمنع لا ينفعه، والخلاف بيننا وبينهم هو في القديم تعالى، فإذا كانت مسألته على ما رتّبناها لا تصحّ إلا فيه، والخلاف دون غيره، فيجب أن تكون ساقطة وتَعُول عليه.

فإن قالوا: إنّا نسلم ما ذكرتموه، لكنّا نسأل على وجه آخر، فنقول: إن المُكثِر الذي صفته ما ذكرنا، لا يعتدّ بما يفعله من العطية في المَضَرَّة، فوجب عليه ذلك، دون مَن يعُدّه مَضَرَّة، وجعله أصلًا على هذه الطريقة.

قيل له: خبرنا عن هذا المُكثِر لو اعتدّ بذلك في المَضَرَّة، أكان يجب عليه؟ فإن قالوا بنفي وجوبه، أبطلوا حُكم الشاهد، وإن قالوا بوجوبه، أبطلوا ما أوردوه الآن.

[في إثبات عدم وجوب ابتداء المنافع]

على أن جميع ذلك إنما يصحّ تعلّقهم به لو سلَّمنا لهم الحكم، لأنه علّة الحكم، إنما يتكلم فيها مع تسليم الحكم، ونحن في ذلك نخالف ونقول فيمن هذا حاله: إنه لا يجب عليه البذل إلا عند أمر عارِض، وهو أن يَغْتَمَّ بما يشاهد من حال الجائع العطشان، فيلزمه ذلك تحرّزًا من المَضَرَّة التي لحقته، ويجب ذلك من جهة السمع، لأنه لطف، كما نقول بوجوب الصلاة وغيرها، فإما أن يجب لما ذكروه فيعتدّ، وصار حاله وإن لم يعتدّ بالمَضَرَّة، كحال مَن يعتدّ بها عندنا في هذا الباب، وفي ذلك إسقاط السؤال.

فإن قيل: فإنّا ندَّعي في ذلك ضرورة الفعل، ولا نفكر في مخالفتكم.

قيل له: لا دلالة آكَد في بُطلان قولكم، من ادّعاء الضرورة علينا، في أمر يعلم خلافه. على أن ادّعاء الضرورة في علّة الحكم لا تصحّ، على ما بيَّنّاه من قبل، لأن كل حكم نعلمه باضطرار، فلا بدَّ في معرفة علّته من الاكتساب، فإذا صحَّ ذلك، لم يمكنهم أن يدعوا إلا أن هذا الفعل واجب، فمن أين أنه يجب من جهة الفعل؟ ولأن البذل لا يضرّه، والمنع لا ينفعه، دون أن يقول: إن ذلك واجب سمعًا.

فإن قال مَن لا يقرّ بالسمع من أهل العقول: نعلم وجوب ذلك.

قيل له: في هذا نخالف، ولا فرق بين مَن ادَّعى وجوب ذلك في المُكثِر، أو ادّعاه في المتوسط، أو الفقير الذي لا يحتاج في البذل إلى ما يبذل، لأن العقل لا يفصل بين الجميع في ذلك، ولا فرق بين مَن يقول بوجوب بذل ذلك للإنسان المحتاج، أو بوجوبه للبهيمة، أو لبعض الحيوان، ولا فرق بين مَن يُوجِب بذل ذلك، وبين مَن يُوجِب بذل الكسوة، وسائر ما يتعلق بشهوات ذلك الجائع، ولا فرق بين مَن يُوجِب بذله لجائع واحد، أو لأهل بلد لحقهم قحط وبؤس وشدّة، لاتفاق حالهم فيما يقتضي معونتهم، وبُطلان ذلك ظاهر.

فإن قال: قد علمنا أن الواحد منّا يقبح منه أن يمنع غيره من الاستظلال بظلّ داره، أو تناول ما رماه من فُضالة مأكولة، أو التقاط الحبّ الساقط من زرعه بعد الفراغ من حصده، إلى غير ذلك، وإنما يقبح ذلك، لأن ذلك الانتفاع من الغير لا يضرّه، ومنعه لا ينفعه، فإذا كان تعالى بهذه الصفة في سائر ما يخلق من منافع العباد، فيجب أن تكون واجبة عليه.

قيل له: إن الذي يقبح لأجله من العبد المنع، مما سألت عنه، هو لأنه عيب لا فائدة فيه، ولو كان له فيه فائدة لحُسْن المنع، وإن كانت العلّة التي ذكرتها قائمة. وهكذا نقول فيما خلقه الله تعالى، مما يصحّ الانتفاع به، إنه لا يحسُن منه أن يمنع العباد من الانتفاع به، لأنه يكون عابِثًا بذلك، تعالى الله عنه، وإنما يحسُن منه المنع إذا كان للغير فيه مصلحة، فيخرج عن كونه عَبثًا؛ ولهذه الجملة قلنا فيما خلقه تعالى من المنافع، إنها على الإباحة، إلا أن يرد السمع فيها بالحَظر. وليس هذا الموضع مما يُشاكِل الخلاف بيننا وبين القوم، لأنهم يقولون بوجوب ابتداء المنافع، ولم يثبت في الشاهد أنه يجب على العبد أن ينفع غيره، على الوجه الذي تعلق به.

يبيِّن ذلك، أنه وإن قبح من أحدنا ما ذكروه من المنع، فغير واجب عليه أن يَبْنَى ما يُستَظلّ به، ويركب في الحائط المرآة لينظر فيها، أو يزرع ويحصد، لكن يسقط عنه من الفضل ما يلقطه الفقير، إلى غير ذلك، فقد

فصل العقل بين المنع ممن هذا حاله، وبين ابتداء فعله، وفي ذلك إسقاط تعلّقهم بهذه الطريقة.

ولا فرق بين ما أجبنا به عن المسألة، وبينها إذ سألوا عنها على هذا الوجه، فزادوا في شرحها، بأن كثروا من صفات الغني، وكثرة ماله، وكثَّروا من وصف الفقير المحتاج المضطر، لأن الحال في الجواب لا يتغيَّر. ومتى قالوا: إن القديم تعالى أعلمَ الغنيّ أن الذي يحتوي عليه من المكلّف، يكفيه طول عمره في قضاء أوطاره أجمع، بل يكفيه ويكفي أهل بلده، ثم شاهد هذا المضطرَّ وقد عَلِم أنه إن لم يَسْقه ولم يطعمه، يَمُت في وقته، أكنتم تقولون إن البذل لا يجب عليه؟

فمن جوابنا أن هذه المسألة غير معلومة، لأنّا لا نعلم أحدًا في العقل هذه صفته، فلا يصحّ التعلّق بها، ولو ثبت أنها معلومة، لكان جوابنا ألَّا يخلو حال هذا الغني مع هذه الصفات من أمرين: إما ألَّا يغتمّ بما عليه المضطر ألبَتَّة، فغير واجب عليه أن يبذُل له الطعام والشراب، أو يغتمّ بذلك، فيلزمه لدفع الضرر. ولو أن قالِبًا قلبَ عليهم الكلام، فقال لهم: لو أن القديم تعالى عرف الفقير الذي يجد قوت يومه، مع هذه الزيادة التي يبذلها للمضطر، أنه يكفيه طول عمره ما يحتاج إليه، بأن يرزقه حالًا بعد حال، وشاهدَ هذا المضطرّ، أكان يجب أن يُواسيه، فإن قال: لا يجب ذلك، لزمه أن يتّهم تدبير القديم تعالى، ولا يثق بوعده، وجاز لنا أن نقول بمثل ذلك في الغني المُوسِر الذي وصف حاله، ومتى قال إنه يلزمه، قلنا له: فيجب على قضيتك أن يكون الفقير كالغني في هذا الباب، ومَن تضرّه العطية بمنزلة مَن لا تضرّه.

دليل آخر

[في بيان فساد التسوية بين الفعل والواجب]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله بوجه آخر، على هذه الطريقة، فقال: لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح على الوصف الذي ذكرنا،

لوجب ذلك في الشاهد، ولو وجب ذلك، للزم الإنسانَ النافلةُ[١]، كما تلزمه الواجبات، لأن المعلوم من حالها أنها صلاح له وأصلح، كالواجب، ولولا ذلك لما رغَّب تعالى في فِعْلها، ولما استُحِقّ عليها الثواب، ولا يجوز أن يجب على القديم تعالى فِعْل الصلاح بالعبد، ولا يلزمه أن يفعل الصلاح بنفسه.

يبيِّن ذلك [أنه] لَما وَجَب عند التكليف عليه تعالى أن يلطف للمكلَّف، وجب على العبد عند التعريف، أن يفعل ما هو لطف له من مقدوراته، ولأن الوجه الذي يجب عليه تعالى، قائم فيه فيما نُحصيه من الأفعال، وهذا يُوجِب التسوية بين الفعل والواجب، في العقل والشرع، وما أدَّى إلى ذلك وجب فساده. ومتى التزم ملتزم ذلك، يكون خارجًا عن ضرورة العقل، وضرورة السمع، لأنّا نعلم من دين رسول الله ﷺ باضطرار، في أفعاله مخصوصة، أنها نافلة، وليست بواجبة، كما نعلم في بعضها أنه واجب، وليس بنفل، فمن نفى الندب والنَّفْل عن أفعال المكلَّف، هو بمنزلة مَن نفى الواجب عن أفعاله. فألزمهم رحمه الله على هذه الطريقة، أن يكون ترك النفل كترك الفرض في القبيح، لأن كل واحد منهما يُخرج العبد عن فعل الصلاح، وهذا كالأول، في أن القول به عِناد، ودفع للضرورة.

فإن قال إنّا نقول في النَّفل إنه كالفرض، لولا تفضّله تعالى بإسقاط العقاب في تركه، وإنما فارقَ الواجب، لأنه مؤاخَذ بعقوبة تركه، فلا يلزم ما ذكرتم.

قيل له: إنما يتمّ ما قلته متى دللت على أنه يستحق العقاب إذا لم يفعله، ثم تبيَّن أن ذلك العقاب قد أسقطه القديم تعالى بتفضّله، فأما والخلاف واقع في ثبوت العقاب، قبل الكلام في سقوطه، فالذي قلته تَعَبُّد.

(١) النافلة: لغة هي الزيادة. أو الهبة، والجمع نوافل. واصطلاحًا النافلة هي العبادة المُستَحَبَّة، صلاة كانت أو صومًا. وسُمِّيت كذلك باعتبار أنها زائدة عن الواجب. (حسين مرعي: القاموس الفقهي ص ٢١٠).

وبعد، فإنما يجوز ذلك لورود السمع بما ذكرته، لأن التفضّل بإسقاط العقاب لا يُعلَم عقلًا، وإنما يُعلَم سمعًا، فأيّ سمع ورد بذلك، ليتمّ لك ما قلته؟

ويجب فيمن لا يعرف هذا السمع إن ادَّعوا سمعًا في ذلك، أن يحسُن في عقله ذمّ مَن لم يفعل النافلة، كما يحسُن ذلك في الواجب.

[في بيان كون القبيح قبيحًا وإن سقط العقاب عنه]

وبعد، فلا فرق بين مَن ادّعى في النَّفل ذلك، وبين مَن قال في المُباح: إنه يستحق العقاب بألّا يفعل، لكنه سبحانه تفضَّل بإسقاطه، وفساد ذلك بَيِّن. على أنه يجب على هذا القول، أن يجوز في بعض الأزمان، أنه تعالى لم يتفضَّل على أهله بإسقاط عقوبة النَّفل، فيكون في عقولهم النَّفل كالفرض، وادّعاء ذلك بمنزلة ما يقوله بعض المُجْبرة، من أن في عقولٍ: الحسن كالقبيح، والإحسان كالإساءة؛ على أنه لا يخلو إسقاط العقاب، من أن يكون قد أخرج الفعل من أن يكون واجبًا، أو لم يؤثِّر في وجوبه، فإن أخرجه من كونه واجبًا، فيجب أن يجوز منه تعالى أن يسقط عقوبة الواجبات، فيخرج من أن يكون واجبًا وأن يجوز في كثير من المكلَّفين، ألا يجب عليهم فِعْل بَتَّةً، على وجه.

وبعد، فمتى خرج من كونه واجبًا، فلا عقاب فيه، حتى يقال إنه يسقط؛ وهذا القول يؤدِّي إلى تعلّق وجوبه بألَّا يسقط عقابه، وتعلق ثبوت العقاب الذي يسقط بوجوبه، وهذا مُحال.

وإن قال: إن إسقاط العقاب لا يُخرِجه من أن يكون واجبًا، فالكلام لازم لهم، ولا قَدْح لهم فيما أوردوه؛ وكذلك الكلام عليهم متى قالوا: إنما خرج النَّفْل من أن يكون واجبًا، لأنه تعالى وعد بإسقاط عقابه، أو حكم بذلك، أو أخبر به.

فإن قالوا: إنما قلنا ذلك، لأن الإخلال به بمنزلة الصغائر المغفورة، وليس كذلك الإخلال بالواجبات.

قيل لهم: وهذا مما يُعْلَم سمعًا، ولو ثبت أيضًا لم يؤثِّر في وجوبه، فما قدَّمناه من الكلام يُسقِطه؛ ألا ترى أن كون الفعل لم يمنع من قُبحه، وإن سقط عقابه.

وبعد، فقد كان يجب على هذا القول ألَّا يمتنع في بعض المكلَّفين، أن يزيد عقاب إخلالهم بالنوافل، على ثواب ما فعلوه من الواجبات، فلا يكون ذلك مغفورًا، ويكون من حاله هذا مع بذل جهده في أداء الواجب من أهل النار، وفساد ذلك واضح.

فإن قال: يُوجِب كون المكلّف مُغْرًى بالعدول عن بعض الواجبات، من حيث يعلم بعقله أنه لا يستحق العقاب إذا لم يفعله. وهذا بمنزلة الإغراء[1] بالقبيح، ولذلك قلنا إنه تعالى لا يُعَرِّف المكلّف الصغائر، ولذلك قلنا: لو أنه تعالى تفضَّل بإسقاط العقاب، لَما جاز أن يعرف المكلّف.

وقد بيَّنَّا الكلام في الإغراء، وما يجوز أن يقع منه تعالى ويكون خارجًا منه، وما لا يجوز أن يفعله وهو داخل فيه، فلا وجه لذِكره الآن.

[في بيان العلاقة بين الواجب والنَّفْل]

وبعد، فإن إسقاط العقاب ليس بأن يقال إنه صلاح في الإخلال بالنَّفْل، فيفعله تعالى بالعبد، أولى من أن يقال إن المؤاخذة بالعقاب أصلح، لكن يلتزم العبد فِعْل النَّفْل، فيكون أصلح، لِما يؤدِّي إليه من الثواب، وهذا يُوجِب أنه تعالى بفِعْله ما هو صلاح، منع العبد من بعض الصلاح، وليس أن يقال ذلك، بأولى من أن يقال إن الحكمة تُوجِب أن يُخلِّي العبد وصلاحه، ولا تُسقِط عنه عقوبة الإخلال بالنَّفْل.

وليس يمكنهم أن يقولوا في النَّفْل إنه ليس بصلاح، لِما ذكرناه من أنه يؤدِّي إلى ثواب دائم، كالواجب، وما هذا حاله لا بدَّ من كونه صلاحًا، ولولا

---

(١) الإغراء: هو البعث على الفعل على حدّ يصير كالمحمول عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

استحقاق الثواب به، لَما حَسُن من الله تعالى مع ما فيه من المَشَقَّة، أن يُرَغِّب فيه المكلَّف.

فإن قال: إنه تعالى إنما لم يُوجِب النافِلة، لأنها كما أن في فِعْلها صلاحًا، ففي تركها صلاح، وليس كذلك حال الواجب.

قيل له: إن تركها راحة ودَعَة، ويجري مجرى اللذَّة، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون صلاحًا، كالنَّافِلَة، لأنه لا يستحق به الثواب.

فإن قال: يستحق به ذلك، كما قد يستحق المكلّف عندكم في بعض الأفعال الثواب، وإن كانت لذّة، ولم يكن فيها مشقَّة.

قيل له: إنّا لا نُوجِب فيما يختص بهذه الصفة الثواب ألبَتَّة، وإنما يجوز استحقاقه فيما يحصل فيه مشقَّة، أو فيما يتصل به من سبب أو غيره، وقد بيَّنَّا شرح ذلك، ولذلك لا يجوز أن يَتَعَبَّد تعالى بالأكل والشرب، كما يتَعَبَّد بالأفعال الشاقَّة.

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله لهم عند هذه المسألة: لو صحَّ استحقاق الثواب بما هذا حاله، لصَحَّ في أهل الجنة أن يستحقّوا الثواب، على تنعّمهم بالثواب. وهذا يؤدِّي إلى أن يجوز في بعضهم أن يصير بمنزلة النبيّ أول حال دخول الجنة، فيما يستحقه من منزلة الثواب، وهذا مما لا خلاف في فساده، لأنهم أجمعوا أن أحدًا من غير الأنبياء، لا تبلغ درجته قَطُّ مبلغ درجة الأنبياء، في شيء من أحوالهم، وبيَّن أن ذلك لا يلزمنا في المؤمن في دار الدنيا، لأنّا لا نجوِّز أن يبقى من العمر القدر الذي يبلغ ثواب طاعته مبلغ ثواب الأنبياء، ولو أنه عُمِّر العمر العظيم، لوجب ذلك، وليس كذلك حال أهل الجنة، لأنهم يتنعَّمون أبدًا، ولا انقطاع لنعيمهم، فالكلام لازم لهم. وبيَّن أن عند القوم أن أهل الآخرة مُكتَسِبون، في حُكْم المكلَّفين، فلا يجوز أن يدفعوا ما قلناه، بمثل ما نقوله نحن في أهل الجنة.

فإن قالوا: إن ترك النافلة له صفة في الشاهد، لها يكون صلاحًا، لا يحصل مثلها لأهل الجنة، وهي أنه يُروِّح عن القلب والجسم، فيتمكَّن العبد

عند ذلك من العبادة، ما لا يتمكّن لولاه، فلذلك صار صلاحًا، وجاز استحقاق الثواب به.

قيل له: كأنك تقول: إن أداء الفرض عنده يكون أسهل وأمكن، وقد علمت أن ذلك كلما كان أشقّ فهو أصلح. وهذا يُوجِب ضدّ ما قاله، لأنه ينقص مرتبة ما يفعله من الواجب لسهولته.

فإن قال: أردت بذلك أنه عنده يتمكّن، ولولاه لم يتمكّن.

قيل له: قد علمنا أن فاعل النَّافِلَة في التمكّن، كتارِك النَّافِلَة في أكثر الأحوال، فلا يصحّ ما ذكرته، ولو صحَّ لكان إنما يصحّ في بعض المكلَّفين، فيجب في غيرهم أن نقول: إن ترك النَّافِلَة لا يكون صلاحًا فيه، وفي ذلك إيجاب بالنَّفْل، على ما قدَّمناه.

[في بيان ما للنَّفْل من ثواب ومُقاربته للواجب]

وبعد، فإن هذه الصفة إذا لم تُخْرِج ترك النَّفْل من أن يكون لا مَشَقَّة فيه ألبَتَّة، فكيف يصحّ أن يكون صلاحًا؟ وقد بيَّنَّا أن ما هذا حاله لا يجوز أن يستحقّ به الثواب على وجه، ولو جاز خلافه، لجاز أن يُقال في القبيح، إذا كان هذا صفته، إنه صلاح.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في جواب ذلك: لو كان تركها صلاحًا كفِعْلها، لوَجَبا جميعًا، لما له ألزمناهم وجوب النَّافِلَة، فكأنَّا ألزمناهم وجوب أمر واحد، والتزموا وجوب أمرين، قد ثبت في الفاعل انتفاء وجوبهما.

فإن قال: إذا تضادَّا لم يصحّ ذلك فيهما.

قيل له: إنّا لم نلزمك أن يَجِبا على الجمع، فقل بوجوبهما على البدل، وقد علمنا أن ذلك في الفساد بمنزلة القول بوجوبهما على الجمع.

وبعد، فإن القول بوجوبهما على البدل لا يتم لهم، لأن بفعله لأحدهما، لا بدَّ من أن يقرن الصلاح الواقع بالآخر، فليس يتأتّى للعبد أن يستوفي كل مصالحه، ويفارق ذلك ما نقوله في الكفَّارات وغيرها، أن وجوبها على البدل،

لأن الوجه الذي له وجب، يحصل عندنا بالواحد، حتى يخرج الآخر عند وجوده، من أن تكون له صفة الواجب، وليس كذلك ما قالوه، لأن فِعْل الترك لا يُخرِج النَّفْل لو وقع، من أن يكون الغرض يقع به.

وقال رحمه الله في وجوب ذلك أيضًا: لو كان الأمر كما قالوا، لوجب ألَّا يعدّ المُستَكثِر من النافلة، أفضل من المستكثر من تركها، لأنهم قد سَوَّوا بين تركها وفِعْلها، في أنهما صلاح، وهذا بخلاف دين الرسول، وإجماع الأُمة.

فإن قالوا: إن تركها وإن كان فيه صلاح، فليس يبلغ مبلغ ما في فعلها من الصَّلاح، فلذلك صحَّ ما ذكرتم.

قال رحمه الله في وجوب ذلك: فكان يجب أن تكون النَّافِلَة واجبة، لِما لها من المزية على تركها، وأن يكون حالها مع تركها، حال الواجب مع النَّفْل.

[في إثبات أن ترك النَّافِلَة مُفارقة للصَّلاح]

وبعد، فإذا كان في تركها عندهم صلاح، فمن أين أنه دون الصلاح الذي في فِعْلها، في كل وقت، وفي كل مكلّف؟ وهذا يُوجِب الشك في بعض الأوقات، في بعض المكلَّفين، حتى يجوز أن يكون تارِك النَّافِلَة أفضل من فاعلها.

على أنه يُقال لهم: لا يَخلو حال النَّافِلَة وتركها من أقسام ثلاثة: إما أن يتساوى ما فيهما من الصَّلاح، أو المزية للفعل أو المزية للتَّرك؛ وإن تساويا، فالواجب عليهم القول بوجوبهما على التخيير، وقد بيَّنَّا ما فيه؛ وإن كانت المزية لأحدهما، فواجب أن يكون هو اللازم دون الآخر. وهذا يُوجِب أن تكون النَّافِلَة واجبة، أو تركها واجبًا، أن يختلف حال المكلَّفين، ففي بعضهم يكون فعلها الواجب، وفي بعضهم تركها، وقد بيَّنَّا فساد ذلك أجمع. وقد ألزمهم رحمه الله القول بأن الكَفَّارات الثلاث واجبة على الجمع، لا على البدل، على هذه الطريقة، لأنّا قد علمنا أن الجامع بينهما، يستحق من الثواب أكثر مما يستحقه على أحدهما. وهذا يُوجِب ألَّا يكون المكلّف مُجْبَرًا في

شيء من العبادات، التي يمكن فيها الجمع على بعض الوجوه. ومتى قالوا: إن فيها ما هو أفضل من صاحبه، لزمهم له الواجب، دون الآخر، بل يلزمهم القول بوجوبهما جميعًا، لأن ضمّ المفضول إلى الفاضل، مما يزيد في الثواب.

وقد ألزمهم رحمه الله أن يزيد تعالى في تكليف مَنْ [مِنَ] المعلوم أنه سيُطيع ويستمر على الطاعة، فلا يقطعه بالإماتة وغيرها، لأنه سبحانه يلزمه فِعْل الأصلح، فكما يجب في الابتداءات أن يكلّف، فكذلك يلزم أن يُدِيم هذا التكليف.

فإن قالوا: إنما لا يُديمه تعالى، لأنه يعلم من حال المكلّف أنه يكفُر ويعْصِي، ولو كان المعلوم ما ذكرتم، لكان يُديمه.

قال رحمه الله في جواب ذلك: فكان يجب فيمن يعلم من حاله أنه معصوم، كالأنبياء والملائكة، ألّا يقطع تعالى التكليف عنهم.

فإن قالوا: في إدامة تكليفهم فساد لغيرهم، فلذلك يقطعه.

قيل لهم: ولِمَ صار وجوب القطع لأجل صلاح الغير، أولى من أن تَجِب التبعية لصلاحه.

فإن قالوا: إنه تعالى يمتحنهم في آخر التكليف، بفعل يعظم ثوابه، ويقوم مقام إدامة تكليفه.

قال في جواب ذلك: إن إدامة التكليف إذا لم تنحصر، فغير جائز أن يبلغه ثواب الفعل الواحد، أو المحنة الواحدة.

وقال رحمه الله: قد كان يجب أن يُبقيهم أضعاف ما أبقاهم، ثم يمتحنهم بتلك المِحنة، ليجتمع لهم ثواب الأمرين.

وبعد، فإن كون الفعل مفسدة، لا يرجع إلى جنسه، فيجب أن يجوّزوا في بعض المكلّفين أن تبقيته لا تكون فسادًا، وتجويز ذلك يُوجِب تجويز القول بوجوب إدامة التكليف، من غير غاية ونهاية، لأنه ليس بعض الغايات بذلك أولى من بعض.

[في الدلالة على أن النَّافِلَة يُستَحَقّ بها المدح]

دليل آخر: وقد استدلّ شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على هذه الطريقة، بوجه آخر، فقال: كان يجب أن يلزم أحدنا تعظيم مَن لا يستحق ذلك، وشكره ومدحه، لأن ذلك صلاح له، وهذا يُوجِب كون القبيح واجبًا.

فإن قال: لا يجب ذلك، لأنه وإن كان أصلح، ففِعْله مما يضرّه، وتركه ينفعه.

فالجواب عن ذلك قد تقدَّم، وأوردنا فيه وجوهًا. على أن حال الشكر والتعظيم لا يُخْتلف فيما فيهما من المشقَّة، بأن يكون مستحقًّا أو غير مستحق، فلو كانت المشقَّة تؤثر في وجوبهما، مع نفي الاستحقاق، لأثَّرت في ذلك مع الاستحقاق، لأن الحال واحدة.

فإن قال: ومن أين أن هذا الفعل صلاح للمشكور المعظم، وأصلح له، ليتمّ ما قلتم؟

قيل له: لأنه يلتذّ بذلك، ويسرُّ به، فهو إيصال اللذَّة والسرور إليه، وما هذا حاله، لا بدَّ من كونه صلاحًا وأصلح. فإن قالوا: لا يكون الصلاح إلا الصواب والحكمة.

فقد بيَّنَّا فساد ذلك من قبل، في باب مفرد.

فإن قالوا: إنّا لا نسلم أن المعظَّم المشكور يسرّ بذلك ويلتذّ؟

قيل له: إذا كان لو كان مستحقًّا له لالتذّ به وسُرَّ، فكذلك يجب إذا فُعِل به ولمّا يستحقه، لأن السرور والالتذاذ لا يختلف حالهما بحُسْن الفعل وقُبْحه، واستحقاقه وخلافه.

فإن قال: لو سُرَّ بذلك والتذَّ، على ما ذكرتم، لم يثبت كون ذلك صلاحًا، لأنه يقبح منه أن يلتذّ بذلك ويُسَرّ، ويَستحقّ عليه العقوبة، كما يستحقه المعظَّم الشَّاكِر.

قيل له: إنه لا يكون ملتذًّا بفعله، حتى يُقال إنه يقبح منه، وكذلك فقد يُسَرّ بعلم حاصل من جهة الله سبحانه، فلا يقبح ذلك منه. وهذا

يُوجِب ألَّا يَستحقّ العقاب بفِعْل ذلك، وأن يكون صلاحًا وواجبًا، على ما ذكرناه.

فإن قال: فقد قلتم في الوعيد: إن الذّمّ إذا لم يُسْتحقّ، لم يُحْفَل به، وإذا لم يكن معه عقاب، لم يعتدّ به، فهلّا قلتم: إن المعظَّم المشكور إذا علم أنه لا يستحقهما، لم يُسَرّ بذلك؟

قيل: إنه لا بدَّ في الاستحقاق من أن يؤثر، كما قلنا في التعظيم والشكر، وإنما قلنا في الوعيد إن تأثيره يقلّ، فلا يبلغ المبلغ الذي يجب لأجله تحمّل المشاقّ، والعدول عن الشهوات، ونَيْل الأماني مِن. . . فلا يعتَرِض ذلك ما ذكرناه الآن.

فإن قال: فقد صحَّ أن المستحقّ لهما يكون سروره أكثر، فإذا جاز لأجل الاستحقاق أن يكون له مزية، فجوّزوا لأجل الاستحقاق أن يحصل له السرور، وألا يحصل ذلك أصلًا لمَن لا يستحقهما.

قيل له: إن الميزة التي تحصل للمستحق، هي لتصوّره ما يستحقه من ثواب أو غيره، فأما السرور الحاصل بنفس التعظيم والشكر، فحالهما فيه واحدة، وإن كان لا يمتنع أن يختلف حالهما، لأن السرور هو العلم والظن أو الاعتقاد لنَيْل اللَّذَّات، ومن حق هذا الاعتقاد أن يختلف موقعه، بما يُضامُّه، فما الذي يمنع من أن يكون للمستحق مزية، ولا يجب من حيث جوَّزنا المزية، أن نقول فيمن لا يستحق أنه لا يسرّ بذلك ألبَتَّة.

[في إثبات أن القبحَ لا ينفي عن الفعل وجه الوجوب]

وبعد، فإنّا نعلم أن هذا التعظيم والشكر، قد يحصلان بمن لا يستحق، فإنه يسرّ بذلك باضطرار، وكل سؤال قَدَح فيما نعلمه ضرورة وجَب فساده.

فإن قال: فكيف يجوز وجوب ذلك مع قُبْحه، وقُبْح الفعل يؤثّر في وجوبه؟

قيل له: قد بيَّنّا أن مع ثبوت وجه الوجوب في الفعل، يجب القول بأنه واجب، ولا يؤثّر في ذلك كونه قبيحًا، لو صحَّ ذلك فيه، وإنما نريد أن نَطْعَن

بما أوردناه في مذهب القوم، فإذا أدَّى إلى وجوب القبيح، وجب فساده، وتخلُّصهم من ذلك لا يمكن، إلا بأن يثبتوا أن وجه الوجوب ليس بقائم فيه. وهذا مما لا يصحّ لما بيَّنَّاه، فلم يبقَ إلا أن هذا الوجه ليس بوجه لوجوب الفعل، على ما نقوله في هذا الباب.

فإن قالوا: أليس من قولكم أن وجه الوجوب قد يكون حاصلًا، ولا يكون الفعل واجبًا، بل يقبح لثبوت وجه القبح فيه؟

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل، أن ذلك فاسد عندنا، وبيَّنَّا ما يتعلقون به من اللطف، وأوضحنا الجواب عنه، وبيَّنَّا أن كونه مفسدة يؤثِّر في كونه لَطفًا، فيمنع من ثبوت وجه الوجوب فيه. وبيَّنَّا أنه لا يمكنهم أن يُلزِموننا ذلك في الثواب، الذي نقول فيه إنه لا يجب أن يفعله تعالى، في حال التكليف، لأن ذلك يتأخر فِعْله، ولا يَسقط وجوبه. فوجه الوجوب لما كان ثابتًا، كان واجبًا، وإن تأخر. وكذلك القول في الحقوق التي تلزم في الشاهد، أنه عند العارض قد يتأخر وجوب أدائه، لا أنه يسقط، مع بيان وجه الوجوب فيه.

فإن قال: إنما لا يجب ذلك، لأن وجه القبح أولى بالاعتبار، من وجه الوجوب، كما يقولون في وجه الحُسْن والقبح، إذا اجتمعا في الفعل.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبلُ، أنه لا وجه يحسُن الفعل له إلا سار إليه، فإنما صحَّ ما نقوله في ذلك، لما تضمن الحسن انتفاء وجوه القبح، وليس كذلك الحال فيما ألزمناكم، لأن وجه القبح لم يَنْفِ عن هذا الفعل وجه الوجوب. وقد بيَّنَّا أن ما لم يمنع من ثبوت وجه الوجوب، لا يجوز أن يمنع من الوجوب، وأنه بمنزلة العلَّة والمعلول في بابه.

دليــل آخر

[في الدلالة على عدم وجوب فِعْل الأصلح على الله]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله، بأن قال: لو وجب عليه تعالى فِعْل الأصلح، على ما يقولون، لوجب عليه الثواب، لأنه صلاح

وأصلح للمفعول به، بل هو الذي يضرّ غيره من الأفعال في باب الدين، صلاحًا لأجله، فلا يجوز أن يقال إنه ليس بصلاح، ولو وجب ذلك، لقبح منه تعالى التكليف، لأنه إنما يحسن من حيث تُوُصّل به إلى ما لولاه لم يحسُن أن يفعل به، فمتى قال القائل: إنه لولاه لحسن بل وجب، فيجب قبح التكليف.

فإن قال نقول إنه واجب من وجهين: أحدهما لأنه يستحقه بعمله، والآخر أصلح، كما تقولون بمثله في كثير من الواجبات، وكما تقولون في القبيح إنه قد يقبح من وجهين.

قيل له: لا يلزم ذلك على دليلنا لو تأمّلته، لأنّا قلنا: لو وجب لأنه أصلح، لكان فعله يحسن، من دون التكليف، فيكون التكليف مع ما فيه من المشقَّة عبثًا، لا فائدة فيه. فلو سلّم لك أنه يجب من جهات أُخر، ما كان يطعُن فيما ألزمناك من أن فَقْد هذه الجهات، إذا لم يُخرِجه من أن يكون حسنًا، فيجب أن لا يحسُن التكليف لأجله.

فإن قال: لست أقول في التكليف: إنه يحسن لأجله، فلا يلزمني ما ذكرتم.

قيل: قد بيَّنَّا فيما تقدَّم، أنه لا يحسُن إلزام الشاقّ إلا لنفع يُوازيه ويُوفِي عليه، فلولا ما يستحقه بفعل ما كُلِّف من المنافع، لما حسن التكليف. وقد بيَّنَّا أن تلك المنافع تقع على حدّ ما يقع المدح والتعظيم، وأنه لا يُسْتحقّ إلا على الدوام. وفي ذلك إبطال ما ذكرته.

فإن قال: يحسُن منه تعالى أن يكلِّف لا للثواب، لكن لكي يعرف المكلَّفُ التفرقة بين نعيم الدنيا، المشوبة بالتكدير والآلام، وبين نعيم الآخرة، الخالصة عن الشوائب، ولو لم يتقدم للمُثاب حال التكليف، لم يكن ليفرِّق بين هذين الأمرين، ولما عظم موقعُ الثواب.

قيل له: لو كان لهذا الغرض يحسُن التكليف، وقد علمنا أنه قد يحصل بتكليف الأوقات اليسيرة، لما حسن منه سبحانه أن يُديمه، ولما حسن منه

تعالى، أن يكلف الأفعال الكثيرة، لأن بتكليف الفعل الواحد، يحصل هذا الغرض. ولما اختلف أحوال المكلفين، وفساد ذلك يبيِّن بُطلان ما أوردته.

فإن قال: هذا يفسد قولكم إنه تعالى يكلِّف لأجل الثواب أيضًا.

قيل له: إن القديم تعالى عندنا متفضِّل بالتكليف، فله أن يزيد فيه وينقص، وليس بواجب أن يزيد به ما يصحّ أن يصل العبد إليه من الثواب، وليس كذلك قولكم، لأنكم جعلتم وجه حسن التكليف، ووقوع التفرقة بين النعيمين للمكلّف، فإذا أريناكم أن ذلك قد يحصل بالتكليف اليسير، فالزيادة عليه يجب أن تكون عبثًا، كما لو حصلت هذه التفرقة من دون التكليف، لكان التكليف عبثًا.

وبعد، فإن التفرقة بين النعيمين قد تحصل بأن يؤلِم الله تعالى المنعم عليه في الدنيا، بالأمراض، وما يجري مجراها، فيفرِّق بين هذا النعيم المَشوب، وبين نعيم الثواب بهذا الوجه، فلا يحسن إذن التكليف، لأن الغرض الذي يحسن لأجله قد حصل بغيره.

فإن قال: إنما يحسن منه تعالى فعل الأمراض، إذا كان لَطَفًا، فلا بدَّ من تكليف يُفارقه، فلا يصحّ ما ذكرته.

قيل له: إنما يُوجِب كونه لَطَفًا، من حيث لو لم يكن كذلك لكان عبثًا، وعلى ما ألزمناك قد حصل له معنًى خرج به من كونه عبثًا، وهو حصول التفرقة للمؤلَم بين النعيمين، ومع ذلك فإنه تعالى يعوِّضه عليه، فيحصل حسنًا.

فإن قال: إذا حصل الغرض بالآلام وبالتكليف، فللّه تعالى أن يفعل ما يريده من ذلك، فكيف يصحّ أن تلزمونا القول بقُبْح التكليف؟

[في بيان أن التكليف يحْسُنُ للثواب]

قيل له: قد بيَّنَّا أن التكليف إنما يحسن، ليُوصَل به إلى ما لولاه لما حسن، فإذا صحَّ الوصول إلى ذلك بغيره، فالوجه الذي له يحسن التكليف لم يحصل.

وبعد، فقد كان يجب إذا تمَّ هذا الغرض للمكلّف بالآلام، ألّا يحسن منه سبحانه أن يكلّفه، وهو يعلم أنه يكفر، لأن الآلام قد اختصّت بأن يحصل لها هذا الغرض، وبأنه يصحّ معها إيصال الثواب إليه، والتكليف يقتضي الوجه الأول، وحرمان الثواب والدخول في استحقاق العقاب، وقد علمنا بُطلان ذلك.

وبعد، فإن هذا السؤال لا يصحّ لهم، لأن من قولهم: إن التكليف واجب، فكيف يصحّ أن يقولوا إن له تعالى أن يؤلم المُنعَم عليه، ولا يكلّفه. ولهذا الوجه تمنعون ابتداء الخلق في الجنة، وتقولون في كل مكلّف إنه كان لا يجوز في الحكمة ألّا يكلّف.

وبعد، فإن قولنا إن التكليف يحسُن لا الثواب، نقض لما سأل عنه أولًا، من أن الثواب لا يمنع وجوبه، من وجهين: أحدهما: لأنه أصلح، والآخر لأنه جرًأ على الطاعات. على أن هذا القول لا يتم لهم، لأن من أصلهم أن قيام المكلّف بما كلّف يجب شكرًا لله على نعمه السالفة، ويحسُن من الله التكليف لهذا الغرض، ويقولون في الثواب إنه تفضّل من الله، لو لم يفعله لما منع حقًّا، وإن كان من جهة الجود والحكمة لا بدَّ من أن يفعله، كما يقولون في الأصلح كله، فكيف يصحّ مع هذا القول أن يقولوا إن الثواب يستحق من وجهين؟

فإن قال: إذا وجب فيما يفعله تعالى من الآلام، ألا يحسن العوض فقط، حتى يكون لَطَفًا ومصلحة، فكذلك القول في الثواب، أنه لا يحسن أن يفعل، لأنه أصلح فقط، حتى يتقدَّمه التكليف.

قيل له: قد بيّنّا في باب الآلام، أن العوض لما حسن التفضّل ـ يجب ألا يحسُن منه تعالى أن يؤلم لأجله، فلذلك أوجبنا كونه لطفًا، وبيّنّا أن بكونه لطفًا يخرج من كونه عبثًا، وليس كذلك حال الثواب، لأنه مع فَقْد التكليف يخرج من كونه عبثًا، لأنه صلاح وأصلح، فلا معنى إذن للتكليف، ويجب أن يكون التكليف على هذا القول، بمنزلة الآلام التي ليست بلَطَف، في أنه لا معنى فيه على ما ألزمناهم.

فإن قيل: إنه تعالى لو أثاب من غير تكليف، لجوَّز المكلَّف مع تكلّفه، أنه لا معنى فيه، على ما ألزمناهم.

فإن قال: إنه تعالى لو أثاب من غير تكليف، لجوَّز المكلّف مع تكلّفه للطاعات، ألّا يتنبَّه أصلًا، فكان يكون فسادًا، والفساد لا يجوز أن يجب عليه تعالى، ولا يجوز أيضًا أن يكون صلاحًا، مع كونه فسادًا.

قيل له: إنّا ألزمناك على هذا القول، أن يقبح كل التكليف، فكيف تقدح في ذلك بما ذكرته من تجويز المكلَّف أنه لا يُثاب مع قيامه بما كُلِف، وهذا كالفرع على التكليف الذي ألزمناك القول بنفيه وفساده.

[في بيان إثبات تعلّق الثواب في الوجوب بالتكليف]

وبعد، فإنما كان يصحّ ما ذكرته، متى ثبت تعلّق الثواب في الوجوب بالتكليف، وبقيام المكلّف بما كُلِف، فأما إذا لزمك أن يكون واجبًا ابتداء من غير أن يتعلق وجوبه بما ذكرته، فكيف يصحّ ما سألت عنه؟

وبعد، فلما صار ما ذكرته بأن يكون فسادًا أولى من القول بأنه تعالى لا يفعل الثواب ابتداء، مع كونه صلاحًا وأصلح، لأن المكلّف إذا جوَّز ذلك مع ثبوت وجه الوجوب فيه، لا يأمَن ألّا يفعل تعالى شكر الواجبات، فيتعلق الفساد بذلك. وهذا يبيِّن أن الذي سأله عائد عليه.

فإن قال: إنه تعالى متى فعل الثواب بعد تقدّم التكليف، وقيام المكلّف بالطاعة، يكون أعظم في كونه صلاحًا، لوقوعه على جهة التعظيم والاستحقاق.

قيل له: إنّا ألزمناك أن يبتدىء تعالى بفعله على هذا الحدّ، لأنه صلاح وأصلح، وألزمناك أن يكون واجبًا وإن لم يقم المكلّف بما كُلِف، وأن التكليف على هذا القول يقبح، لا معنى له، فكيف يصحّ ما ادّعيته من المزية العظيمة.

فإن قال: لأن نفس اللذّة وإن حَسُن الابتداء بها، فإن وقوعها على هذا الوجه لا يحسُن.

قيل له: قد ألزمناك أن يَحْسُن ذلك لم يجب، لأنه لا فرق بين نفس اللذَّة، وبين الوجه الذي يقع، مما يزيده مَرتبة، في أن كل ذلك صلاح وأصلح. فالكلام متوجّه عليهم، ويلزمهم على هذا القول ألَّا يحسُن منه تعالى أن يفرِّق بين درجات المُثابين ومنازلهم في الثواب، لأنه غير مستحَق بالأعمال، بل يجب لأنه صلاح وأصلح، وليس بعضهم بأن يجب له بعض المقادير أولى من بعض، وهذا يُوجِب ألَّا يكون للأنبياء في درجة الثواب مزية على غيرهم، وألا يقع في ذلك تفاضل ألبَتَّة. وفساد ذلك بيِّن، ولا يرجع ذلك علينا إلا إذا قلنا: إنه لا يجب الاستحقاق، لأن كل مُكلَّف يستحق على قدر ما فَعَل، وقام به من العبادات، فإذا تفاضلوا في ذلك، وجب اختلاف درجاتهم في باب الثواب؛ وكيف يصحّ مع هذا القول، أن يقول سبحانه: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: الآية ١٧٣]، والجميع لصفة واحدة، في أنه غير مستحق بالعمل، وإنما يجب لأنه أصلح. وكيف تكون الزيادة من الله فضلًا، والمزيد عليها أَجْرًا؟ وهلَّا كانا بصفة واحدة؟

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك، بأنه لو وجب ما قالوه، لوجب مثله على أحدنا، ولو وجب عليه أن يعطَى غيره، لأنه صلاح له وأصلح، لكان ما يعطيه حقًّا له، فكان يحسن منه أن يأخذه من ماله، من غير إذن منه، ولا ما يقوم مقامه، ولوجب إذا أخذ أن يكون أخذًا لحقه، فلا يلزمه أن يردّه، لأن ذلك واجب في الحقوق، وهو الذي يفصل بين ما هو حقه، وبين ما ليس بحق له، فلما بطل ذلك، وثبت أن هذا الأخذ يحرُم، وأنه متى وقع لزم فيه الرّدّ، فقد فسد بذلك ما ذهبوا إليه. وبيَّن ذلك بأن قضاء الدَّين لمّا كان حقًّا لمَن يلزمه أن يردّه عليه، وله أن يأخذه من دون إذنه، ومَن أخذه لم يلزمه الرّدّ على وجه، فكذلك كان يجب لو كان يلزم غيره أن يعطيه ما هو صلاح له وأصلح. وبيَّن رحمه الله أن مُفارقة هذا الوجه لقضاء الدَّين، لا يُخرِجه من أن يكون حقًّا له، وإنما يُوجِب مُفارقة

سبب أحد الحقَّين للآخر، وذلك لا يطعُن في وجوب تساويهما في الحكم الذي قدَّمناه.

فإن قال: أليس لو علم من حال الوالد وغيره، أنه يغتمّ متى لم يعط ولده مالًا يلزمه أن يدفع إليه، ثم لا يكون للولد أن يأخذ ذلك من غير إذن، فهلّا جاز مثله في الصلاح والأصلح؟

قيل له: متى علم الولد من حال الوالد ما ذكرته؛ فإن له أن يأخذ من ماله ما لو أعطاه لزاد به غمّه، ومتى أخذه لم يلزمه أن يردّ عليه، لأنه قد صار جاريًا مجرى حقوقه، على ما قدَّمنا ذكره. هذا إذا كان الغمّ يزول عنه بأخذ الولد على حدّ ما يزول بدفعه إليه، فأما إن كان أخذه يُفارق دفع الوالد في هذه القضية، فليس له أن يأخذه وإن لزمه الدفع، وذلك لأنه قد يجوز أن يكون سبب زوال الغمّ هو وصول ذلك إلى ملك أبيه ويده فقط، فتساوى عند ذلك الأخذ والدفع، ويكون الجواب ما قدَّمناه.

وقد يجوز أن يكون الغرض إيصاله إليه، على وجه الاختبار، وعلى وجه يظهر به الإشفاق، ويقع به ضرب من السرور، فيفارق أخذ الولد ذلك دفعَ الوالد إليه، فلا يكون له أن يأخذه، وقد بيَّنَّا أن المُعطَى عالِم بأن وصول الدينار إليه من المعطِي صلاح له وأصلح، وليس يتعلق ذلك بوقوع الدفع منه على وجه مخصوص، بل الغرض إيصاله إليه وتمليكه، فيجب إذا لزم الدافعَ الدفع، أن يكون بمنزلة الحق للمدفوع إليه، وأن يكون له أن يأخذه من غير إذن، وألَّا يلزمه أن يردّه، فقد ثبت بالعقول خلاف ذلك.

فإن قال: أليس قد يجب على الوالد أن يُنفق على ولده عند الحاجة، وليس للولد من غير إذنه أن يأخذ ذلك، فقد بطل ما ذكرتم.

قيل له: إن وجوب ما ذكرته طريقه السمع، ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يثبت من جهة السمع الدفع، ولا يحلّ للمدفوع إليه الأخذ، وليس كذلك ما ثبت بالعقل أنه حق للمدفوع إليه، وأنه واجب لسبب ظاهر، يعرفه الدافع والمدفوع.

يبيِّن ذلك أنه لا يمتنع أن يكون دفع النفقة صلاحًا للوالد، ويحرم على الولد تناوله، وصار هذا في بابه بمنزلة ما قد ثبت من حال المضطر، أن له أن يتناول الطعام من غيره، بشرط الضمان، وما يثبت من الحقوق العقلية لا يثبت على هذا الشرط.

فإن قال: إنما كان ينبغي أن يكون للمدفوع إليه أخذ ذلك، لو كانت العطية واجبة عليه، كوجوب الحقوق، فأما إذا وجبت من جهة الجود والحكمة، فذلك غير جائز.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن اختلاف أسباب الوجوب في ذلك، لا يوجب اختلاف الحكم الذي ذكرناه، لأن قضاء الدَّين يُوجِب اختلاف الحكم الذي ذكرناه؛ لأن قضاء الدَّين وبذل المستهلَك وعوض المبيع، قد علمنا أن أسباب وجوبها مختلفة، ثم لم يختلف فيها الحكم الذي ذكرنا، فكذلك القول فيما ألزمناهم.

[دلالة أخرى على عدم وجوب الأصلح]

دليل آخر: وقد قال رحمه الله في كتاب الأصلح إن ذلك لو كان واجبًا، لكان إنما يجب بحال مَن ذلك صلاح له وأصلح، لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا يجوز أن يدخل في وجه وجوبه حال الدافع، من أن العطية لا تضرّه، والمنع لا ينفعه، ومن أن المشقَّة لا تجوز عليه، إلى سائر ما يقال في هذا الباب، ولو وجب لذلك ـ وهذا الدافع يملك دينارًا فاضلًا عمّا يحتاج إليه، ومتى دفعه إلى زيد كان صلاحًا له، وكذلك إلى بكر وعمرو وخالد ـ فكان يجب أن يكون هذا الدفع حقًّا لجميعهم. فأما أن يلزمه دفع ذلك إلى كل واحد منهم، ولا يلزمه الدفع على وجه، فإذا فسد الأول صحَّ ما نقوله في هذا الباب.

فإن قال: إنه يلزمه الدفع إما على طريق البدل، وإما على طريق القسمة بينهم، وذلك صحيح، ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع إلى كل

واحد، على أن ذلك يستحيل، على الوجه الذي ذكرنا، أوَليس من قولكم أن هذا الدينار لو استحق كل واحد منهم عليه دينارًا، على طريق المُداينة، للزمه أن يدفعه إليهم على جهة المحاصَّة، وقد علمتم أن ما نقول بوجوبه من الأصلح، لا يزيد حاله في الوجوب على حال الدَّين، فكيف ألزمتمونا ما ذكرتم؟

قيل له: إن الوجه الذي له يجب دفع الدينار كله إلى زيد، قائم في عمرو، فليس يجوز أن يقال: إن أحدهما يستحقه لا بعينه، أو يستحق بعضه، أو يلزم دفعه على هذا الوجه، فيجب صحة ما ألزمنا من أنه كان يجب دفع الدينار كله إلى كل واحد، وأن يكون بمنزلة الحق لكل واحد، فإذا استحال ذلك، بطل قولهم.

يُبيِّن ذلك أنّا إذا أوجبناه على طريق البدل، فقد حَرَم مَن حاله كحال مَن أعطَى، في الوجه الذي له وجب أن يُعْطَى، وذلك مما لا يصحّ.

فإن قال: فجوّزوا أن يلزمه أن يدفعه إليهم على حدّ ما يقتضي دينُه، فيقسمه عليهم.

قيل له: إن الدَّين إنما وجب فيه على ما ذكرته، لأنه يدفع البعض إلى كل واحد، ولا يَخْرج تمام حقه من أن يكون واجبًا، وإنما يتأخر دفعه، وليس كذلك الأصلح، لأنه لو وجب كان لا تصحّ هذه الطريقة فيه.

يبيِّن ذلك أن الواجب في الدَّين يقابل قدر الحق، فيصحّ فيه معنى القسمة والمحاصَّة، وليس كذلك حال الأصلح لو وجب، والذي سألوا عنه من تمثيله بالدَّين لا يصحّ.

فإن قالوا: إنّا نقول فيه إنه كالدَّين، وأنه متى وجد في المستقبل، يلزمه أن يدفع، كما نقوله في الدَّين.

قيل له: قد بيَّنّا أن لكل واحد منهم قدرًا من الحق، فيصحّ أن يقال إن الزائد على المدفوع واجب، وإنما تأخر، وأنه متى وجده لزمه الدفع، حتى إذا

انتهى إلى آخره وتمامه، سقط الوجوب، وذلك لا يتأتَّى في الأصلح، لأنه لا حدّ يُنْتَهَى إليه في هذا الباب.

وبعد، فإنه لو كان له حدّ وصحَّ ما ذكره، لكان مُفارِقًا للدَّين، لأن في الوقت الثاني إذا وجد ما يعطيه لزمه أن يدفع، لأنه أصلح، لا على جهة القضاء لما قضى فيه من قبل، وليس كذلك الدَّين، لأنه في الثاني إنما يلزمه دفع الباقي، على جهة القضاء للأمر المتقدِّم.

يبيِّن ذلك أن كون المدفوع إلى زيد مع حاجته إليه صلاحًا له، يتحدَّد على الأوقات، فهو بمنزلة دَين مؤجل، يتحدَّد حلوله بتحدّد الآجال على الأوقات، فكما لا يجب في بعض ذلك أن يجب لأجل ما تقدَّم، فكذلك القول، يجب في الأصلح لو كان واجبًا. وهذا يُبيِّن مُفارقته للدَّين في الوجه الذي سألوا عنه.

ويبيِّن أن قولهم يؤدِّي إلى ألا يصحّ من أحد أن يخرج مما يجب عليه من الأصلح، من حيث لا يقع في وجوبه بين الاختصاص، ما لا بدَّ أن يقع في الدفع والعطية.

فإن قال: يلزمكم مثل ذلك فيما تقولون من الأصلح في باب الدَّين: أنه واجب على الله سبحانه، إذا كان الفعل الواحد منه صلاحًا لجماعة من المكلّفين.

قيل له: متى كان حال الفعل الواحد ما ذكرته، فكونه صلاحًا لجماعة أو لواحد منهم، لا يتغير في أن الواجب ليس إلا فعله وإيجاده فقط، وفي أن إيجاده له تعالى يؤذِن بأن الجميع يفعلون عنده ما كُلِّفوا، فلا يقع في هذا الباب اختصاص على الوجه الذي ألزمناك، وإنما تمَّ لنا ما ألزمناه، من حيث كان العبد لا يقدر في ذلك الدينار في الحالة الواحدة، أن يدفعه إلى الجميع، وليس يتم ذلك فيما نقوله من الوجوب للأصلح في باب الدَّين، لأنه إن كان فعلًا واحدًا صلاحًا لجماعة، فالقديم تعالى يفعله على ما قدَّمنا ذكره، وإن كانت

المصلحة لهم جماعة أفعال، فإنه تعالى يوجدها أجمع، وإن كان الصلاح لمكلَّفين فعلين لا يمكن اجتماعهما في الوجوب، فالقديم تعالى لا يكلِّفهما جميعًا، وإنما يكلِّف أحدهما.

فإن قال: إني أسألكم عن دفع زيد لهذا الدينار بعينه إلى جماعة، إذا علم الله تعالى أنه صلاح لهم في باب الدِّين.

قيل له: إنما يجب الصلاح في باب الدِّين على المكلِّف، ويجب على المكلَّف إذا عرف في بعض أفعاله أنه لطف له أن يفعله، فأما غير المكلِّف والمكلَّف، فالفعل لا يجب عليه من حيث كان صلاحًا لغيره من المكلَّفين، وإذا صحَّ ذلك، فالقديم سبحانه إنما يكلِّف مَنِ المعلوم أن دفع الدينار يقع منه على الوجه الذي يكون لطفًا له، ليقع الصلاح، ولا يقع الفساد، ولا يكلِّف مَن عداه، فلا يؤدّي ذلك إلى أن دفع الدينار يحصل لطفًا لجماعة من المكلَّفين، على الوجه الذي بيَّنَّاه في الدلالة، فالكلام ساقِط عنّا، وجملة ما يجب أن يحصل في التفرقة بين ما نقوله من وجوب الأصلح في باب الدِّين، وبين ما يقوله القوم: أنّا جعلنا وجوبه تابعًا للتكليف الذي يتفضَّل تعالى به، فما لا يصحّ منه أو لا يحسن، لا يختار تعالى التكليف الذي يكون ذلك صلاحًا فيه، فلا يجب عليه، وما علم أنه يصحّ ويحسُن، يجوز أن يقدّم التكليف قبله، ليصحّ وقوعه على الوجه الذي يحسُن، وليصحّ إزاحة علَّة المكلَّف، وليس كذلك قولهم، لأنهم لم يُوجِبوه اختيارًا على غيره، ولا تابعًا لأمر سواه، بل أوجبوه لأنه صلاح وأصلح، ولزمهم إيجابه لهذا الوجه دون غيره، وذلك يحقق ما ألزمهم رحمه الله في هذا الباب.

[استدلال لأبي هاشم على عدم وجوب الصلاح والأصلح]

وقد استدلّ رحمه الله، بهذه الطريقة على وجه آخر، فقال: لو وجب الصلاح والأصلح على ما ذهب القوم إليه، لوجب العطية على زيد بحسب حال المعطَى، فكان يجب إذا كان أحدهما أشدّ حاجة من الآخر، أن يلزمه أكثرُ مما يلزم أن يدفع إلى الآخر، حتى لو سوَّى بينهما، لوجب كونه ظالمًا لأشدهما حاجة، أو في حكم الظالم.

يبيِّن ذلك أنه لو كان لأحدهما عليه من الدَّين أكثر مما للآخر، للزمه فيما يملكه من الدينار، أن يدفعه إليهما على قدر دينهما، حتى لو سوَّى بينهما لكان ظالمًا، وقد علمنا أن وجه وجوب الأصلح حاجة المعطَى، كما أن وجه قضاء الدَّين، ثبوت الدَّين، فكما يجب في أحدهما أن يلزمه الدفع على قدره وبحسبه، فكذلك في الآخر.

فإن قال: قد بيَّنَّا أن العطية إذا كانت تضرّه، والمنع ينفعه، وهو من أهل المعاذير، لم يلزمه الدفع أصلًا، فكيف يصحّ ما ذكرتم؟

قيل له: قد بيَّنَّا في جواب ذلك، أن هذه الأمور لا يجوز أن تكون مقتضَّة.

إن قال: الوجوب بأن يقتضي ثبوت الوجوب أولى، وبيَّنَّا أن ما يجب بلا مَضَرة لوجه معقول، فقد يجب مع المَضَرَّة.

وبعد، فإن القوم لا بدَّ من أن يرجوا في وجوب الأصلح إلى مثال في الشاهد، وأيّ مثال ذكروه؟

وهذه المسألة التي أوردناها عليهم لازمة، لأنّا نقول لهم فيمن يلزمه دفع هذا الدينار إلى المحتاجين، لكثرة ماله، وقلَّة اعتداده بخروج ذلك من ملكه، أيلزمه أن يدفع ذلك إليهم على قدر حاجتهم، حتى لو سوَّى بينهم لكان ظالمًا، أو في حكم الظالم.

فإن قالوا: يكون في حكم الظالم، خرجوا عن المعقول، ولزمهم فيمن لم يدفع إليه الزيادة، أن يلزم في الثاني أن يدفع إليه كالدَّين، على ما قدَّمناه من قبل. وإن قالوا لا يكون ظالمًا، فقد ثبت لزوم المسألة لهم، وهذه الطريقة تُوجِب عليهم في المُصَّدق، أن يلزمه أوَلا تعرّف حال مَن يتصدَّق عليه، حتى تكون صدقته بحسب حاجته، لئلا يكون مُعطيًا الكثير لمَن لا يحسن أن يعطَى إلا اليسير، والقليل لمَن يجب أن يدفع إليه الكثير، وفساد ذلك في عقول العقلاء، يُبطِل ما يقوله القوم. وقد بيَّنَّا أن اختلاف وجوه الواجبات لا يؤثِّر فيما ذكرناه، إذا كان الواجب يتعلق بعطية الغير، فليس

لأحد أن يقول: إنّا نُوجِب ذلك من جهة الجود والحكمة، وإنه مُخالِف لقضاء الدَّين وغيره.

فإن قال: أفليس قد يجب على الإنسان في زكاته وكفَّارته ما يكون مُخَيَّرًا في دفعه إلى الفقراء، ولا يلزمه ما ذكرتم، وكذلك القول في الأصلح.

قيل له: إن وجوب ذلك عندنا من طريق السمع، من حيث يكون لطفًا، فعلى الوجه الذي ورد السمع به يُوجبه، وليس كذلك ما ذكرته، لأنّا قد بيَّنّا في وجه وجوبه أنه يقتضي فيما يعطيه تعرّف حال المعطَى، حتى تكون العطية بحسب حاجاته، كما يجب في الدَّين أن يكون الدفع فيه بحسب الدَّين وقدره، وعلى هذا الوجه. قلنا إنه تعالى إذا أوجب علينا الأصلح في باب الدَّين، فإنه يجب أن يفعل بقدر حاجة المكلّف. فإذا علِم أن زيدًا لا يُطيع إلا عند أمور كبيرة، فواجب أن يفعلها. وإذا علم في غيره أنه يطيع عند أمر واحد، لزمه ذلك الأمر فقط، لأن حاجتهما فيما كُلِّفا قد اختلفت، فوجب على المكلِّف أن يلطف لهما بحسب ذلك، كما يجب أن يمكنهما ويعطيهما الآلات بحسب حاجتهما إليها في فعل ما كلّفا. وعلى هذا الوجه قلنا: إن الوالد يلزمه في ولديه إذا لحقه الغمّ لحاجتهما، أن يعطيهما بحسب غمّه، لأنه الوجه الذي تجِب لأجله العطية، فإذا كان غمّه بألّا يدفع إلى أحدهما، أو لحاجته أكثر، لزمه من الدفع ما يزول به ذلك. فكذلك يلزم القومَ فيما قالوه من وجوب الأصلح.

[في بيان أن عدم فعل الأصلح من جانب الإنسان لا يقتضي الذمّ]

دليل آخر: ذكره شيخانا رحمهما الله، وهو أن الأصلح لو وجب على ما قالوه، لوجب علينا، ولو وجب ذلك، لوجب فيمن تركه وأخلَّ به، أن يستحق الذمّ والعقاب، وألّا يمتنع أن يعظم ذلك، فيصير فاسقًا مُحْبِطًا بذلك ثواب طاعاته. وقد وافقنا القوم على بُطلان ذلك، لأنهم يقولون في تارِك هذا الواجب: إنه لا يستحق به العقاب، وفيهم مَن يقول لا يستحق به الذمّ، وإنما يُوصَف مَن أخلَّ به بأنه بخيل مُقَصِّر.

وفيهم مَن يقول: إن العقاب وإن استُحِقّ به، فقد تفضل تعالى بإسقاطه عنه، إلى غير ذلك. ولو كان واجبًا على الحقيقة، لحلَّ محل سائر الواجبات، في أنه كان يجب فيمن لا يفعله أن يستحق الذمّ والعقاب، وألّا يمتنع أن يعظم ذلك بحسب حال الواجب، لأنه قد ثبت أنه يعظم بحسب مقدار العطية، فكما يجب فيمن يلزمه دفع دينار إلى غيره أن يستحق من الذمّ والعقاب أكثر مما يستحقه مَن يلزمه دفع درهم، فكذلك يجب مثله في الأصلح لو كان واجبًا.

فإن قال: إن الواجب ضربان:

أحدهما: ما ذكرتم، فلا بدَّ من استحقاق الذمّ والعقوبة على الإخلال به.

والثاني: ما نقوله مما يجب من جهة الجود والإفضال، فلا يتعلق الذمّ والعقوبة على مَن لم يفعله، وإن كان يوصف بأنه بخيل ومُقَصِّر.

قيل له: قد بيَّنّا من قبل أن هذا الخلاف يتعلق بعبارة، لأنكم إذا وصفتموه بأنه واجب، وفيتم هذا الحكم الذي لا بدَّ من تعلّقه بالواجب، فقد وافقتمونا في المعنى، ولا يبعد عندنا أن يقال فيما هذا حاله: واجب على طريق المجاز، بل قد يقال فيما لا يُوجبه القوم: إنه واجب، كنحو ما يقال في سيد القوم: إنه واجب عليه نحو الرياسة، أن يُؤثِرهم على نفسه.

فإن قال: أقول: إنه يستحق على الإخلال به الذمّ، لكنه ذمٌّ مُفارِق لما يستحقه مَن لا يفعل الواجبات العقلية[1] والسمعية[2].

قيل له: قد بيَّنّا أن الذمّ في ذلك يجب أن يكون بحسب الواجب، ولا نعتبر اختلاف وجوه وجوبه، وأنه متى عظم الواجب، فيجب أن يعظم الذنب.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٦٧ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٦٦ من هذا الجزء.

فإن قال: وجدت في العقل أن هذا الذمّ لا يعظم، وإن عظم ما يلزمه من الأصلح، وليس كذلك سائر الواجبات.

قيل له: إن الذي ذكرته هو الذي يبيّن من حال ما أوجبته أنه ليس بواجب، لأنه لو دخل في الوجوب، لدخل في حكمه، ومن حكم الواجب تعلّق الذمّ على مَن لا يفعله، إذا وجب عليه، وزيادة الذمّ بقدر حال الواجب.

فإن قال: كما ثبت في العقل أن الذَّمّ فيه لا يعظم، فقد ثبت فيه أن الذّمّ يثبت فيه، فليس بأن يُقال إنه ليس بواجب لزوال العظم عن ذمِّه، أولى من أن يقال إنه واجب، لثبوت الذّمّ في الإخلال به.

قيل له: إنّا لم نوافقك على ثبوت الذّمّ، وقد وافقنا على زوال عظم الذّمّ، فنحن نتوصّل بالمتفق فيه، إلى بُطلان قولك فيما خالفتنا فيه. وإنما كان يصحّ ما ذكرته لو ثبت الوفاق في كِلا الموضعين.

وبعد، فلو تعلق الذّمّ على الإخلال به، لوجب تعلّق العقاب أيضًا به، على ما بيَّنّاه. فإن قال: إنه تعالى فصَل بين هذا الواجب وبين غيره، في أن أزال العقاب عمَّن لم يفعله؛ وإن ثبت العقاب على مَن يخلّ بسائر الواجبات.

قيل له: قد بيَّنَّا أن من الأحكام ما لا يجوز تعلّقه باختيار الفاعلين. فلا يجوز أن يقال له سبحانه: اختار في هذا الواجب ألَّا يتعلق على مَن أخلَّ به العقوبة، دون سائر الواجبات، لأن من حقّها إذا كانت واجبة على المكلّف، أن تتعلق بها العقوبة، كما أن من حقها أن يتعلق الذّمّ على مَن أخلَّ بها. فكيف يقال إنه تعالى قد اختار في هذا الواجب خلاف ذلك؟ ولو جاز ما قلته في هذا الباب، لجاز في المُباح أن يُقال: إنه واجب في كل حسن، وإن لم يتعلق به مدح عند فعله، ولا ذمّ عند تركه.

فإن قال: إني أقول: إن العقاب يُستَحَقّ به، لكنه تعالى وعد إسقاطه، ودلَّ على أنه يتفضَّل بذلك. وهذا مما يتعلق باختياره تعالى.

قيل له: قد بيَّنّا فيما تقدم، لوجوه كثيرة، فساد هذا القول. وبيَّنّا أنه يُوجِب الإغراء بترك هذا الواجب، وبيَّنّا أنه يلزمه أن يكون تعالى مُغرِيًا بترك الواجب، من حيث غَيَّر الواجب، وقطع على زوال عقابه، وأن ذلك لا يرجع علينا في الصغائر، لأنّا لا نعيِّنها، ولا يلزمنا مثله في الكبائر من جهة العقل، إذا جوَّزنا فيها الغفران، لأنّا لا نجوِّز ولا نقطع.

وبعد، فإن من قولهم أن العقاب واجب على الله تعالى أن يفعله، ولا يحسُن منه إسقاطه، على ما يبيِّن الكلام فيه من بعد، فكيف يصحّ لهم ما تعلَّقوا به الآن في دفع ما ألزمناهم؟

[في الدلالة أنه تعالى لو وجب عليه الأصلح، لوجب أن يُنعِم على الفاسق، وهذا بيِّن الفساد]

دليل آخر: ذكره جماعة الشيوخ، وهو أنهم قالوا: لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح، على ما قاله القوم، لوجب عليه أن يعفو عمَّن يستحق العقاب، ويغفر له، وأن يتفضَّل عليه بالنعيم، لأن ذلك أصلَح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم. وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفَّار والفُسَّاق، ولا يغفر لهم، وذلك يبيِّن فساد مذهب القوم.

وهذه الدلالة حملت القوم على أن ارتكبوا أن العقاب أصلَح من العفو، والتفضّل بالنعيم، واختلفت عبارتهم في ذلك، فمنهم مَن يقول: هو أصلح، من غير إضافة. ومنهم مَن يقول: هو أصلح للمعاقب. ومنهم مَن يقول: هو أصلح لغيره وإن لم يكن أصلح له. ومنهم مَن يقول: هو أعمّ صلاحًا من الغفران.

فبيَّن شيوخنا رحمهم الله، أن القول بأن إنزال العقاب بهم على الدوام أصلح من الغفران، والتفضّل بالنعيم الدائم، مُكابرة، وأنه بمنزلة مَن يقول: إن العقاب لأهل الجنة أصلح من الثواب، وأن الثواب ليس بأصلح لهم. وهذا الباب مما لا تسوّغ فيه المناظرة، فتكلم القوم فيه، وفي بيان صحيحه

من سقيمه، لأنه بمنزلة مَن يقول: إن الألم الخالص أصلَح لأحدنا من اللذَّة الخالصة. فإن قالوا: ليس العقاب عندنا أصلَح من النعيم والغفران، من حيث كان عقابًا وألمًا، لكن لأمر آخر يقترن به، وذلك مما لا يمتنع عندكم، لأن المشقَّة قد تكون أصلَح من الراحة، إذا كانت تؤدي إلى غيرها.

قيل له: إنّا لا نمتنع في الألم والمَضَرَّة إذا أعقبا نفعًا عظيمًا، إنهما أصلح لمَن ينزل بهما من الراحة والدّعة، كما نقوله في الطاعات وغيرها، لكن ذلك لا يتمّ في العقاب، لأنه دائم، لا يجوز أن يؤدِّي إلى نفع ولذَّة، فكيف يسوّغ ما ذكرتموه؟

فإن قال: قد يقترن بالمشقَّة ما يُوجِب كونه أصلح، وإن تقدّمه كتقدّم الآخر على المشقَّة في الأخير.

قيل له: وهذا مما لا يُمْتَنع منه، لأن تلك المشقَّة تفعل لأجل المنفعة التي هي أعظم منها، فتحسُن، وليس كذلك حال العقاب، لأنه لم يتقدَّر فيه ما يخرج لأجله من أن يكون ضررًا، بل لا يصحّ ذلك فيه، لأنه دائم، فلا يجوز أن يكافئه منافع تتقدَّمه، فضلًا عن أن تُوفِيَ عليه.

فإن قال: إنما قلنا إنه أصلح، لأمر يرجع إلى أنه تعالى لما تَوعَّد به، وخبر بأنه يفعله بالعاصي، على طريق الزَّجر، كان نفعًا للمكلّف، وخلافُه ضررًا وفسادًا، لأنه يقتضي كونه تعالى كاذبًا فيما أخبر به، وذلك يُوجِب ألَّا يُوثق بأخباره، ولا بشيء من أفعاله.

قيل له: إذا كنت إنما تجعل العقوبة أصلح، لأجل الخبر المتقدّم، فقد اعترفت بأنه لولا الخبر لكان الغُفران أصلح، وإذا صحَّ ذلك، فقد كان يجب ألَّا يُخْبِر تعالى بذلك، ليتمّ منه فعل الأصلح بهذا العبد، لأنه قد صار فَقْد الخبَر والوعيد في أن عنده يتمّ فِعْل الأصلح به، بمنزلة خلقه، فكما نقول بوجوب خَلْق المكلّف، ليصحّ أن يفعل به الأصلح، الذي هو الغفران

والتفضُل، وهذا يُوجِب عليهم القول بأن الغفران والتفضّل هو الواجب في المُعاقِب، ويُوجِب مع ذلك عليهم أن يقبح من الله تعالى أن يُخْبر بالوعيد، فقد كنّا أفسدنا قولهم بأمر واحد، وقد لزمهم الآن كِلا الأمرين.

وبعد، فإن الخبر وإن سلَّمنا انتفاع هذا الكافر به، في حال التكليف، فقد علمنا أنه لا منفعة له فيه في حال زوال التكليف. فيجب على هذه القضية أن يكون الأصلح له وقد زال التكليف، للغفران والتفضّل، وألّا يقدح في ذلك تقدّم الخبر، لأنّا قد بَيَّنَّا أن وجه الانتفاع به لا يصحّ إلا في حال التكليف، والذي ألزمنا القول، وجوب الغفران في حال زوال التكليف، وقد علمنا أن في هذه الحال لا يمكن أن يُقال: إن تجويز الخِلف والكذب في خبره يكون فسادًا، لأن ذلك إنما يكون في حال التكليف، فأما إذا زال، فحاله في أنه لا يكون فسادًا، بمنزلته لو وجد الخبرَ منه ولا مكَلَّف أصلًا، وما هذا حاله لا يكون فسادًا في الحقيقة، وإنما يجوز أن يُقَدَّر فيه، فيقال: إنه يكون فسادًا في التدبير لو ضامَّه التكليف، على ما تقدَّم شرحنا له.

وبعد، فقد صحَّ أن الغفران والتفضّل هما الأصلح، كما ثبت أن الكذب في خبره هو فساد، فلِمَ صاروا بأن يقولوا إنه تعالى لا يفعل الواجب الذي ذكرناه، لكيلا يكون خبره كذبًا وفسادًا، بأولى من أن يقال لهم: إنه تعالى يجب ألَّا يفعل الخَبَر، لكي يصحّ أن يفعل الغفران والتفضّل، ولِمَ صار كون خبره كذبًا إذا كان مفسدة يجوز لأجله ألَّا يفعل الغفران، بأولى من أن يقال: إن تركه فِعْل الأصلح هو الفساد، فيجب أن يفعل الغفران، لأنه لو لم يفعله كان مفسدة، لأنه قد ثبت أن الإخلال بالواجب، في أنه فساد في التدبير، بمنزلة فِعْل القبيح.

فإن قال: إن فَعْل العقاب هو الأصلح، من حيث تقدَّمه الوعيد، الذي هو زَجْر لسائر المكلَّفين، فحصل لجميعهم الانتفاع به في حال التكليف، فصار النفع به أكثر وأعمّ، فيجب أن يكون أصلح وأصوب من الغفران والتفضّل.

قيل له: إن ذلك يُوجِب كونه أصلح لغير هذا المعاقب، ولا يخرج الغفران والتفضّل فيه، من أن يكون أصلح من العقوبة، ويجب على القديم تعالى عندك فِعْل الأصلح بكل واحد من خلقه، فيجب على هذا ألَّا يقدح ما أوردته فيما ألزمناك.

[في بيان أن قولهم بالأصلح يُوجِب نفيَ حقيقة الوعيد(١) الإلـٰهي]

وبعد، فإن الذي أشرت إليه من الصَّلاح، يتعلق بالخَبَر والوعيد، لا بنفس العقاب، والواجب على قضية قولك، أن تقول بأنه تعالى يفعل هذا الخبر والوعيد، لِما للمُطيعين فيه من الصلاح وأن يفعل الغفران والتفضّل، لِما للمعاقَب فيه من الصَّلاح.

فإن قلت: إن ذلك يُوجِب أن يفعل تعالى الكذب والقبيح، فمذهبك وقولك أدَّى إليه، فهو لازم لك، وكل ما كان اللازم لك أدخلَ في باب الإحالة وفي باب القُبْح، فمذهبك أولى بالفساد.

فإن قال: إن انتفاع المكلَّفين بالخَبَر والوعيد، لا يتمّ إلا مع وجود العقاب منه تعالى، لأنهم متى جوَّزوا ألَّا يعاقَب، لم يقع لهم الصلاح بالوعيد، وإنما يكون زجرًا لهم متى قطعوا على أنه صدق، فإذا كان كذلك، صار وجود العقاب من تمام كون الوعيد مصلحة. وقد بيَّنَّا أنه مصلحة لجميع المكلَّفين، فيجب أن يفعله تعالى، وأن يفعل ما لا يتمّ إلا به من العقاب.

قيل له: إن كل ذلك لا يُخرِج الغفران والتفضّل من أن يكون أصلح للمعاقب خاصة، فيجب أن يلزم القديمَ فعله، وإن كان لا يتم إلا بترك الوعيد، فيجب ألَّا يتوعد، وإن كان التكليف لا يتمّ إلا بالوعيد. فيجب ألَّا يكلِّف وإن كان الخلق لا يتم إلا بالتكليف، فيجب ألَّا يخلق، وكل ذلك لازم لك على

---

(١) الوعيد: قال القاضي عبد الجبار: «الوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٥). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالوعيد هو «إخبار الغير بإيصال ضرر محض إليه، أو تفويت نفع عنه من جهة المخبر». (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

قولك. وقد بيَّنّا فيما قبل، أن الذي يقدح في كون النفع صلاحًا لزيد، هو الضرر الواصل إليه دون غيره، والذي يؤثّر في كون الضرر ضررًا له في الحقيقة، هو النفع الواصل إليه دون غيره، وأن الواصل إلى غيره لا تعلُّق له بما يصل إليه، ولذلك لم يَجُزْ منه تعالى أن يكلّف زيدًا لينفع عمرًا، ولا يحسُن في هذا الشاهد أن يلزم الأخير المشقَّة، لينفع غيره، وإنما يحسُن ذلك لنفعه. فإذا صحَّت هذه الجملة، على ما شرحناها من قبل، فكيف أن يقولوا إنه تعالى يحسُن منه أن يعاقب الكافر، لنفع المؤمن؟ ولو جاز ذلك، لجاز أن يحسُن منه أن يفعل الآلام التي ليست مستحقّة، لينفع الغير. وهذا الموضع هو الذي ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن العقاب على مذهبهم، يجب أن يحسُن، وإن لم يكن مستحقًّا، فقال: إن حَسُنَ لأنه صلاح فقط، على ما قاله القوم، فلا وجه لتقدُّم الكفر الذي يُستحق به، فقد كان يجب أن يحسُن منه تعالى أن يبتدىء خلقًا بالآلام، ليكون صلاحًا لغيرهم من المكلّفين، وفساد ذلك يبيِّن أنه إنما حَسُن لأنه مستحَق، فلو عُرِّي من كونه صلاحًا لم يخرج من أن يكون حسنًا؛ وبيَّن أن الاستحقاق أصل في بابه، لأنه لو لم يحسُن الفعل لأجله، لَمَا حَسُن منّا أن نعظِّم القديم سبحانه ونمدحه، إذا استحقَّ منّا ذلك، لأن الصلاح الذي هو النفع، يستحيل عليه تعالى.

وبعدُ، فقد كان يجب على هذا القول، أن يكون الوعيد الوارد عن الله تعالى، يُحْمَل على خلاف حقيقته، لأجل قولهم بالأصلح، وكان هذا الوجه أولى من أن يقال إنه تعالى لا يتوعَّد سمعًا، وإنما يقرِّر في العقول أن المعاصي يُسْتَحقّ بها العقاب، ثم يَتَوَقَّف في ذلك.

فصل في أن ابتداء الخلق غير واجب

[في بيان أنه ليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به، لذلك نُفِيَ وجوبه]

الذي قدَّمناه من الأدلة يقتضي نفي وجوبه، فلا وجه لإعادته. وقد بيَّنّا أنه لا بدَّ للواجب من وجه يجب لأجله، ومتى لم يعلم ذلك على جُمَله أو

تفصيله، لم يحصل العلم بوجوبه، وليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به، فيجب نفي وجوبه، فإن قالوا: يجب لكونه أصلح، فقد بيَّنَّا فساد ذلك.

فإن قالوا: يجب لأنه إنعام، فقد بيَّنَّا أن ذلك وجه حُسْن، لا وجْه وجوب. وإن كان الإنعام لا يرجع إلى نفس الخَلْق، وإنما يرجع إلى مقارنة الحياة وغيرها، مما يصحّ التنعّم عندها، لكنه إذن لا يتم إلا بخُلُق نفس الحيّ، صار خُلقه تعالى إيّاه إنعامًا، كخلقه سائر ما ذكرناه.

فإن قال: يجب ذلك عليه تعالى، لِما فيه من إظهار نِعَمه وأياديه، ويقبح من الحكيم إذا تمكّن من ذلك أن يعدل عنه.

قيل له: هذا موضع الخلاف، وإنما يحسُن ذلك، ويدخل في كونه إحسانًا وفضلًا. فأما أن يقبُح العدول عنه فبعيد، لأنه لا فِعْل يُشار إليه، يقال فيه إنه يقبح من حيث كان تركًا لهذا الفعل، فيجعل قُبحه طريقًا لمعرفة ما ذكرناه.

فإن قال: وإن لم يمكن الإشارة إلى ما ذكرتم، فالمتقرّر في العقول، أن المتمكّن من إظهار نِعَمه وأياديه، من دون مشقَّة ومَضَرَّة، إذا لم يفعل ذلك يستحق الذّمّ.

قيل له: هذا هو الذي دللنا على بُطلانه بالأدلة المتقدّمة، وبيَّنَّا أن هذه العلَّة تُوجِب إيجاب ما لا يتناهى، إذا اشترك الجميع في أنه من باب الإنعام والإفضال.

فإن قال: إن لإظهار الإنعام والأيادي في أول الأمر، مزية، لأنه به يعرف الصَّانع وحِكمته، وموقع شكره، فإذا فعل البعض من ذلك، فبألَّا يفعل ما عَداه، لا يتغيَّر المعلوم من حاله، فلذلك قُلت بوجوب ابتداء الخلق.

قيل له: إذا كان ما لأجله حكمت بوجوبه موجودًا في الزيادة، فيجب أن تكون واجبة، وفي هذا إيجاب ما لا نهاية له، يبيِّن ذلك أن الزيادة تقتضي زيادة

شكر، ولو كانت المبتدأ بها، لحلَّت محل المزيد، فلم يجب الجمع بينهما. وفي هذا ما قدَّمناه من إيجاب ما لا نهاية له.

وأما المعرفة بالصَّانِع، فإنما تَجِب متى خلق الله الخَلْق على وجوه مخصوصة، والكلام في: هل يجب ذلك أو لا يجب. فلا يصحّ أن يجعل وجه وجوبه ما لا يثبت إلا بعده.

وبعد، فإن الذي ذكره يقتضي وجوب التكليف، لا وجوب الخلق المبتدأ، ونحن نبيِّن القول في ذلك من بعد.

فإن قال: إذا لم تتم معرفة الصَّانِع إلا بالتكليف، ولا يتم هذا إلا بابتداء الخلق، فيجب الابتداء.

قيل له: قد كان يصحّ ما ذكرته من الترتيب، لو ثبت وجوب المعرفة، وذلك إنما يجب متى حصل العبد مخلوقًا على وجه مخصوص، فمتى خلق لا على ذلك الوجه، لم يجب على ما فصَّلناه من قبل؛ فالتعلّق لا على ذلك الوجه لم يجب، على ما فصَّلناه من قبل، فالتعلّق بما ذكرته لا يصحّ.

فإن قال: فيجب على قولكم جواز ألَّا يخلق تعالى أحدًا أبدًا، وإن كان في كونه قادرًا عالِمًا إلَـٰهًا، على ما هو عليه.

قيل له: قد كان يجوز ذلك عندنا، ولا يؤثِّر ذلك في صفاته، لأن كونه قادرًا، لا يُوجِب الفعل، ولا سائر ما هو عليه، وكونه غير فاعل، لا يقتضي خروجه عن الحكمة، لكنّا قد علمنا بما ثبت من خلقه وتكليفه، أن الحال بخلاف ما قدَّرت.

فإن قال: فقد قلتم إن الغريق إذا بذل لمَن يخلصه قطع يده، ويمكنه تخليصه من دون ذلك، إنه يقبح منه، لِما فيه من حرمان الشكر وزواله، فإذا كان تعالى متى لم يخلق الخَلْق، وجب زوال شُكره، فيجب أن يكون ذلك واجبًا.

قيل له: قد بيَّنّا أن الصحيح في جواب هذه المسألة، أنه يقبح منه، لأنه عبث، لا فائدة فيه، إذا أمكنه تخليصه من دون القطع، وبيَّنّا أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة، لحَسُن ذلك، وثبت أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة لحَسُن ذلك، وبيَّنّا أنه لا يحسُن للعلَّة التي ذكرها، وفي ذلك بُطلان سؤاله، لأن ما جعله إصلاحًا له عندنا كحال الفرع، ولو ثبت في هذا الأصل ما قاله، لكانت العلَّة كونه فاعلًا لِما يصحّ أن يستحق به الشكر، على وجه لا يستحق به، فيقبُح لذلك، وهذا لا يتأتّى فيما لا يفعله سبحانه من ابتداء الخلق، فحمله عليه لا يصحّ.

[في بيان أن ابتداء الخلق لا يدخل في باب الوجوب بل في باب التفضّل والإحسان]

ولهذه الجملة نقول: إنه تعالى إذا فعل فعلًا بقُبْح كونه يغمّه من وجهين، لم يحسُن أن يفعله على أحدهما، لأنه في حكم العبث من أحد الوجهين، فيفصل بين الواقع من قَبْله، وبين ما لم يفعله أصلًا.

فإن قيل: فيجب إذا تمكّن أحدنا من إظهار باب من العلم، أو جنس من النِّعَم، يستوجب به شكرًا، ويحصل له ذِكر، أنه لا يجب عليه إظهار ذلك، والمعلوم في الشاهِد خلافه.

قيل له: إن كان لا يغتمّ بفَقْد إظهار ذلك، فغير واجب عليه إظهاره، لكن العادة جارية بأن أحدنا يفوز بهذه المرتبة، بضروب من المشاقّ، فمتى لم يُظهِره، يصر بمنزلة الظالم لنفسه، فيلزمه أن يدفع الغمّ عنها بالإظهار، فإن صحَّ أن يوجد مَن لا يظهر ذلك، ولا يكون في فَقْد إظهاره له إلا فَقْد السرور والنفع، فهو حسن منه، غير واجب، لأنه لو وجب ذلك، لوجب أن يبذل كل ما في وسعه في ذلك الباب، وقد ثبت إفساد ذلك.

فإن قيل: إذا وجبت عندكم الخلقة الثانية، التي هي للإعادة، فيجب أن تكون الأولَى بمنزلتها.

قيل: إنما يجب ذلك فيمن استحقَّ على الله سبحانه بطاعته ثوابًا، أو بالآلام عِوَضًا؛ فأما إذا لم يكن كذلك، فالإعادة غير واجبة في ابتداء الخلق.

لا يصحّ هذا الوجه، فيجب القضاء بكونه فضلًا وإحسانًا، وأن يكون كإعادة مَن لا يستحق ثوابًا ولا عِوَضًا.

فإن قال: إن صحَّ ذلك، فيجب تجويز ما ذهب إليه مَن خالف الإسلام، من أن إثبات المعاد غير واجب.

قيل له: إنما أنكرنا قولهم لِما نفوه وحال الخَلْق في التكليف ما هو عليه، لأنه لا بدَّ من مَعاد تقع فيه المجازاة، فأما إذا قال القائل بأنه غير واجب إثبات المعاد، لو لم يخلق القديم تعالى الخلق ولم يكلف، فذلك صحيح، وقد كان يصحّ عندنا أن يخلق تعالى الخَلْق في جنة، ولا يكلِّفهم، أو في الدنيا ولا يكلِّفهم، ويُزيل الأمور المُوجِبَة لتكليفهم، فكان لا يجب إثبات المعاد. وإذا جاز أن يثبت تعالى موجودًا ما، لو كان هناك، أوقات كان لا نهاية له، ولا فِعْل يفعله، ولم يتغير حاله فيما يستحقه من الصفات الذاتية، ولا أوجب ذلك خروجًا عن الحكمة، فما الذي يمنع أن يثبت كذلك في سائر الأوقات، وتكون الحال هذه؟

فإن قال: إذا خلق تعالى الخَلْق، فلو لم يكن ذلك واجبًا، وإنما يخلقه لكونه نعمة وإحسانًا وحَسَنًا، لوجب أن يخلق ما لا نهاية له، وألَّا يكون حال خلقه بأن يخلق أول من قَبْل.

قيل له: إن هذه المسألة لازمة لك، إذا قلت بوجوب الخلق، فإن قال: فإذا لزمتنا جميعًا فما الجواب؟

قيل له: إنما أردنا أن نبيِّن أنها مسألة مَن يقول بقِدَم العالم، وأن الفاعل لا يفارق فِعْله، أو مَن يقول بالطبع وغيره، فإذا اتفقنا على فساد ذلك، واختلفنا في وجوب الخلق أو حُسْنه، لم يصحّ منك الاعتراض بما يقدح في

الأمرين. وقد بيَّنَّا من قبل أن الدَّاعي إلى الفعل إذا كان كونه حسنًا وإحسانًا، فغير واجب فيه التعميم، وإذا كان وجوبه فكمثل، إلا في الفاعل الذي ثبت أنه لا يجوز ألَّا يفعل ما وجب عليه. وقد بيَّنَّا في غير موضع أن الداعي إلى فعل متى حصل في آخر، فغير واجب أن يفعله الفاعل، وإنما يجب ذلك متى استبدَّ الثاني بما يقتضي في فاعله أن يكون فاعلًا له، لا لأجل مشاركته للأول في الداعي، وبيَّنَّا أن الوقت والأوقات لا تختلف في ذلك، وأن التَّرك قد يخالف الفعل في بعض الوجوه، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه، وما يجب من فعل الخلق عليه تعالى، لأنه مصلحة في تكليف، مكلف، لا يقدح في هذا الباب، لأنه قد ثبت فيه وجه وجوب، على ما بيَّنَّاه في باب اللطف، كما ثبت وجه الوجوب في إعادة المُثاب وإثابته، وليس كذلك الحال في مبتدأ الخلق، فيجب ألَّا يكون إلا تفضّلًا وإحسانًا، وألَّا يدخل في باب الوجوب على وجه.

فصل في أن التكليف المبتدأ غير واجب

[في بيان عدم وجوب ابتداء التكليف لأنه إنعامٌ وتفضّل]

وقد بيَّنَّا من قبل أن الصلاح والأصلح إذا لم يتعلق بالدِّين غير واجب، ولو وجب التكليف في الابتداء، لم يكن يجب إلا بهذه الطريقة، لأنه وإن لم يكن نفعًا، فهو تعريض للنفع العظيم، على ما بيَّنَّاه من قبل، فإذا لم يصحّ وجوبه من هذا الوجه، فيجب ألَّا يكون واجبًا أصلًا.

فإن قيل: ثم هلَّا قلتم بوجوبه لأنه أكمل في باب الإنعام؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن الإنعام غير واجب فيما يصير به كاملًا وعظيمًا بمنزلته.

فإن قال: بالتكليف يصير ما فعل واقعًا على وجهين في باب الإنعام، فلو لم يكلِّف لكان في حكم العابِث، كما تقولون إنه سبحانه لو خلق المآكل ليعتبر بها، ولا ينتفع بتناولها، لكان في حكم العابِث.

قيل له: إن التكليف لا يقع به خلق العبد على وجه مخصوص، وإنما هو أمر زائد، يحدثه تعالى، ويفعل ما يكون شرطًا فيه، ليتميَّز به المكلّف من البهيمة، وما هذا حاله لا يكون وجهًا للفعل الأول، بل يكون فعلًا مستأنفًا، ففارق حاله ما سألت عنه من المُباحات التي للاعتبار، والانتفاع فيها يرجع إلى حدوثها على وجه واحد.

فإن قال: هلَّا قلتم بوجوبه من حيث يحسُن خَلْق الحيّ لأجله، ولولاه لما حَسُن، وذلك لأنه سبحانه لا يحسُن أن يخلقه حيًا إلا ويجعله مشتهيًا، ومن حق الشهوة أن تتعلق بالقبيح والحَسَن، فلو لم يكلّف مفارقة القبيح، لكان خَلْقُه لها قبيحًا، فوجب أن يكلِّفه من هذا الوجه.

قيل له: لو كان انفراد الشهوة عن التكليف يُوجِب قُبحها، لوجب قُبْح ما يخلقه تعالى من الشهوات في البهائم والأطفال.

فإن قال: إنما لا يحسُن لأمر يرجع إلى المكلَّفين، من حيث تُعُبِّدوا في البهائم بمنعها مما تشتهيه من القبائح، ليكونوا عن فعل ذلك أبعَد، فلولا التكليف لَما حَسُن ذلك أيضًا.

قيل له: لا يخرج ما أوردته من صحة ما ذكرناه، لا بل بالسؤال أوهمت أنها تقبح من حيث تعلقت بالقبيح، وانفردت عن المنع بالتكليف، فأريناك ما هذا حاله ولا يقبح، ولو كان هذا الوجه يُوجِب قُبحها، لَما جاز أن يحسُن في البهائم وإن قارَبها ما ذكرته.

وبعد، فإن شهوة القبيح لا تقبُح لتعلّقها بالقبيح، فهي كالعلم والخبر لا كالإرادة، وقد بيَّنَّا ذلك من قبل، ولا يمتنع أن يخلقها تعالى مع فَقْد العقل، ولا يكلّف المشتهي الامتناع، لأنه لا يلحقه الذَمّ بالقبيح، ولا يمتنع أن يصرفه عن فِعْل القبيح بضرب من الصرف، وهو أن يعينه بما يشتهيه من الحسن، فلا يعرض له القبيح. ويجوز ألَّا يُحدِث في العالم ما هو قبيح، بل يمتنع غيره من القادرين من إحداثه، فلا يكون هناك ما تتعلق الشهوة به. ويجوز أن تتعلق

الشهوة بالقبيح، الذي لا مأثم في إدراكه، كالأصوات وما حلَّ محلها، لأن المدرك لذلك في حكم المضطر إليه، فلا يكون فاعلًا لقبيح، فإذا صحَّ وجودها على هذه الوجوه، فمن أين أنها إنما تحسُن بمُفارقة التكليف؟

فإن قال: لأنها لا تحسُن إلا مع كمال العقل، ولا يجوز اجتماعهما على وجه يحسُن إلا مع التكليف؟

قيل له: لو كان مفارقة العقل تُبقِي لقَبُحَت شهوة البهائم، وقد بيَّنَّا فساد ذلك.

[في بيان أن الإنعام لا يُوجِب التكليف]

وبعد، فإذا صحَّ منه تعالى أن يُمَكِّن هذا الحيّ مما يشتهيه من الحُسْن، حتى يستغني به عن القبيح، فقد صار تعلّقه به كلا تعلّق، فيجب ألَّا تكون قبيحة: قارنها العقل أو لم يقارنها، لأن العقل إنما يحتاج إليه، ليعرف المُشتَهِي القبيح، الذي يشتهيه ويميِّزه من غيره، فينصرف عنه، فإذا انصرف عنه بالوجه الذي ذكرناه مع فَقْد العقل، فالعقل مُسْتَغْنٍ عنه. وقد بيَّنَّا أن في المُدرَكات ما لا يصحّ أن يقع إلا من فِعْله سبحانه، فلا يحدث منه إلا الحسن، فيجوز أن يجعله تعالى مُشتَهِيًا له، دون ما عداه، فلا يحصل في هذا الحيّ شهوة القبيح ألبَتَّة، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

فإن قال: إذا لم يحسُن أن يخلقه حيًا مُشتَهِيًا إلا لينفعه، فهو إذن مُنعَمٌ عليه، فلا بدَّ من شكر يتبعه، لأن من حكم الإنعام وجوب الشكر على المنعَم [عليه]، فإذا لم يتمّ ذلك إلا بالتكليف، وجب التكليف.

قيل له: أليس قد أنعَم سبحانه على البهائم، ولم يلزم فيها ما ذكرته؟ فلو جعل في الابتداء كل حيّ خلقه على هذه الصفة، لم يكن لوجوب الشكر وجه.

وبعد، فإن الشكر يتبع وجوبه على المنعم عليه بالإنعام على وجه مخصوص، فإذا لم يجعل تعالى هذا المكلف عاقلًا، لم يلزم الشكر، وقد بيَّنَّا

من قبل أنه لا يجب عليه تعالى فعل ما عنده يجب الشكر، فإن حاله في ذلك يفارق حال أحدنا في بعض الوجوه، فلا وجه لإعادته، ونحن نبيِّن أن مع العقل قد لا يجب الشكر أيضًا.

فإن قال: إذا لم يجب الشكر، وجب ألَّا يكون بينه وبين كفر النعمة فرق، وقد ثبت الفرق بينهما في العقل.

قيل له: إن قُبْحَ أحدهما، وحُسْن الآخر معلوم، وإنما الكلام في: هل يجب الشكر على هذا الحيّ المشتهى؟ وهل يجب على خالقه أن يجعله ممَّن يلزمه الشكر؟ فلا وجه لِما ذكرته. ولو صحَّ وقوع كفر النِّعمة من هذا الحيّ، كان لا يكون إلا قبيحًا، لكنه مع فَقْد كمال العقل، لا يصحّ منه ذلك، كما نعرفه من حال البهائم.

فإن قال: يجب عليه تعالى أن يكلِّفه، ليعرف موقع الإنعام عليه؛ لأنه إنما يعرف ذلك بالمشقَّة أو الألم، وأنهما فعله تعالى، فلا بدَّ من التكليف.

قيل له: قد يجوز عندنا أن يقتصر به في الإنعام على ما لا يبلغ هذا الحدّ من الموقع. فمن أين أن التكليف واجب؟ وهل ما ذكرته إلا بمنزلة مَن يقول في البهائم إنها مكلّفة لمثل هذه العلّة.

وبعد، فإن موقع الإنعام إن لم يحصل إلا بالألم، فما الذي يمنع من أن يفعل تعالى اليسير منه، ولا يكون الحيّ مكلفًا.

فإن قال: لأنه لا يحسُن إلا الاعتبار، لأنه قد حصل فيه ما خرج به، من أن يكون عَبَثًا، وهو تأثيره في الإنعام، وجعله بالمنزلة العظيمة التي ذكرتها.

[في بيان أن الثواب لا يفترض وجوب التكليف]

وبعد، فإن هذا الباب إنما يصحّ أن نذكره في العاقل الذي يعرف مواقع الإنعام، ونحن ألزمناك أنه يحسُن منه تعالى خلق حيّ مُشتَهٍ مُنعَم عليه، من غير معرفة بالنِّعَم ألبَتَّة. وإذا جاز ألَّا يعرفها أصلًا، جاز ألَّا يعرف عِظَم موقعها.

فإن قال: يجب عليه تعالى أن يكلّفه، لأنه يجوز أن يكون في معلومه أنه لو كلّفه لأَمِن.

قيل له: ليس في ذلك أكثر من أن يُوجِب أمرًا، لأنه يُوصِل إلى منافع عظيمة. وقد بيّنّا أن نفس المنافع لا تكون واجبة من حيث كانت منافع، فما يُوصِل إليها بألّا يجب أولى.

فإن قال: فيجب على هذا ألّا يُلْزِم المكلَّف فِعْل الواجبات، ليصل بها إلى الثواب.

قيل له: لسنا نقول إن وجه وجوبها الوصول بها إلى المنافع، لأن النوافل قد تُوصل بها إلى ذلك، ولا تكون واجبة، وذلك يُسقِط ما ذكرته.

فإن قال: إن لم يجب عليه تعالى أن يكلِّف مَن يعلم أنه يؤمن، فيجب ألّا يلزم تكليف مَن يعلم أن غيره من المكلَّفين يؤمن عنده.

قيل له: قد بيّنّا فيما هذا حاله، أنه قد لا يكون واجبًا إذا لم يتقدَّم تكليف غيره، فأما إذا تقدَّم، فهو كالتمكين، على ما بيّنّاه في باب اللُّطف. وليس كذلك حال مَنِ المعلومُ أنه يؤمن، ولا يكون إيمانه أو تكليفه لطفًا لغيره.

فإن قال: فيجب على هذ القول، لو علم تعالى أنه لو كلَّفه وكلّف سائر الأحياء، لكان يصير بمنزلة الأنبياء في الطاعات، ألّا يجب عليه تعالى أن يكلِّفهم.

قيل له: هذا قولنا ما لم يتعلق تكليفه أو إيمانه بغيره، لأنه إذا كان لطفًا لغيره، وجب كما يقوله في الأنبياء إن بَعْثَهم إذا كان لطفًا لغيرهم، وجب التكليف والبعثة، على أن التكليف لو وجب لهذه العلّة، لوجب إذا كان المعلوم من حال الأحياء، أنهم لو كُلِّفوا لكفروا، لئلا يجب تكليفهم، وعند المخالف لا فرق بين مَنْ هذا حاله، إذا لم يكن في تكليفه مفسدة، وتعلّق به مصلحة، وبين ما ذكره أولًا.

وبعد، فإن ذلك يُوجِب القطع في كل حيٍّ غير مكلّف أنه لو كلّف لكفر، ولما آمن. ويُوجِب في المكلَّفين القطع على أنه لا أحد يجوز أن يؤمن سواه لو كلّف، وعلى أنه لو بقي المخترم منهم لكفر في الأنبياء والمؤمنين وغيرهم، وفساد ذلك يبيِّن بُطلان ما ذكره، لأن السمع قد ورد في الأنبياء وغيرهم بخلاف ما ظنه.

فإن قال: يجب عليه تعالى أن يكلف مَن يخلقه من الأحياء، وإلا كان مهملًا، ومُبيحًا للجهل به وبإنعامه.

قيل له: كل ذلك إنما يصحّ أن يسأل عنه في الحيّ العاقل، وكلامنا فيه إذا لم يكن عاقلًا: هل يجب أن يجعل عاقلًا ومكلَّفًا؟ فلا يصحّ ما سألت عنه، ونحن نُجيب عن ذلك فيما بعد.

فصل في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلاً له

[في إثبات عدم وجوب تكليف العاقل وغير العاقل]

قد بيَّنّا أنه يحسن منه تعالى أن يخلقه حيًّا مُشتَهيًا وينفعه، فيكون مُحسِنًا إليه، ولا يكون بذلك عابثًا، لدخول فِعْله في كونه إحسانًا؛ وقد علمنا أن كونه إحسانًا لا يتغيَّر بأن يجعله عاقلًا، فيجب أن يحسُن منه تعالى جعله كذلك، وإن لم يكلِّفه.

فإن قال: من حق العاقل أن يعرف موقع النِّعمة عليه، فيلزمه الشكر، وذلك يقتضي التكليف.

قيل له: قد يجوز أن يكون عاقلًا، وعالِمًا باللَّذّات، ومُفارقتها لغيرها، ولا يخطر بباله كونها فعلًا لفاعل، ونعمة من مُنعِم، فلا يلزمه الشكر، فلا يكون مكلَّفًا.

فإن قال: إذا شاهد آثار النِّعَم، وتجدّدها وتغيّر الأحوال فيها، فلا بدَّ من أن يخطر له الحال في صانِعِها، كما لا بدَّ من ذلك فيما شاهده من كتابة الكاتب وغيرها.

قيل له: قد يجوز أن يخطر ذلك له، فيبقى شاكًا، ولا يعتقد في النِّعمة وصانِعها شيئًا، كما قد يجوز مثله في الأمور التي تحدث ولا غرض لنا فيها.

وبعد، فلو كان لا بدَّ مما ذكرته، كان لا يمتنع أن يصرفه تعالى عن هذا الخاطر والفكر، فلا يجب أن يكون مكلّفًا من حيث كان عاقلًا.

فإن قال: إن ذلك من كمال العقل، فلو صرف عنه لم يكن عاقلًا.

قيل له: ليس من كمال العقل العلم بالنِّعمة والمُنعِم، الذي هو القديم، لأن ذلك إنما يُعلَم بأن يعرف حدوث النِّعَم، وأن المحدَث لا بدَّ له من محدث، من حيث كان محدَثًا، وطريقة الاستدلال وما هذا حاله، لا يُعَدُّ من كمال العقل. وقد بيَّنَّا في باب المعرفة، أنه لو عَرَف لم يلزمه الشكر، إلا إذا عرف المنعم، وأنه قد يجوز ألَّا يعرفه ولا يعرف في الواقع أنه نعمة، مع كمال عقله؛ وبَيَّنَّا أنه متى علم ذلك على حدوثه، لزمه أن يشكر على هذا الحدّ، وإذا علمه على التفصيل، لزمه الشكر على التفصيل؛ وقد بيَّنَّا هنا أن العاقل المخَلَّى بينه وبين الفعل، كان المعلوم أنه يشُكُّ في ذلك، وأن عليه في الشك كُلْفة، فواجب أن يُكَلَّف، لأن حالته حالة المحتاج؛ وإنما يجوز في العاقل ألَّا يكلِّفه، متى أغناه الله تعالى بالحسن عن القبيح، وأعطاه من المعرفة ما لا يكون معه محتاجًا، ولا مقدِّرًا لحاجة، ولا تلحقه، ولا تقدير مشقَّة. فإذا كان مع كمال عقله يصحّ فَقْد هذه الأحوال عنه، فكيف يجب أن يكون مكلّفًا؟

[في بيان أن عدم تكليف العاقل ليس إباحة للجهل]

فإن قال: إنه مع كمال عقله، لو لم يكلَّف، لوجب أن يكون تعالى مُبيحًا له القبيح الذي يشتهيه، أو مُبيحًا له الجهل به وبِنِعَمه، وأن يكون مُغرِيًا له بذلك إن لم يكن مُبيحًا، كما تقولون فيمن توجبون تكليفه، أو يُوجِب أنه تعالى قد...[1] وأهمله، أو يُوجِب أنه سبحانه قد جعله بحيث لا ينفك من القبيح،

(١) بياض بالأصل.

وأن يكون تعالى مع تمكينه إياه من القبيح لم يصرفه عنه، أو أن يكون جاعِلًا له إلى فعل القبيح أقرب. وكل ذلك مما لا يجوز على الحكيم.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب المعرفة، أنه لا يجب أن يكون مُبيحًا للجهل، بألَّا يكلِّف المعرفة. ودللنا على أن الإباحة في القبيح لا تصحّ، فإنه لو قال تعالى للعبد: لا ضرر عليك في فِعْل الجهل، لم يكن مُبيحًا له، وفَصَلنا بين ذلك وبين إذْن الرجل لغيره في دخول داره، فلا معنى لإعادة ذلك. فسقط ما ذكرته أولًا، فأما الإغراء فإنما يجب فيمن يبعث على القبيح، ويقوِّي دواعيه إليه. فأما إذا منع من القبيح أو أُلْجِىءَ إلى ألَّا يفعله، فالإغراء زائل، لأنه مع هذه الحال لا يجوز أن يقع القبيح منه، والذي جَوَّزنا ألا يُكَلَّف هو العاقل، الذي قد أغناه الله عن القبيح، ولم يحوِجه إليه، وصرف عنه تقدير الحاجة، وجعله مُلْجَأً إلى ما يَلْتَذ به، فلا يقع منه سواه. ومَنْ هذا حاله لا يُوصَف بالإغراء، مع أنه قد يجعل ممَّن لا يجوز منه قبيح ألبَتَّة.

فإن قال: هو مع الإلجاء قادر على أن يفعل القبيح، فالإغراء يصحّ فيه.

قيل له: لا يجب في كل ما يقدِر عليه، أن يجوز أن يفعله، ومتى كان مُلْجأ إلى ألا يفعل القبيح، لم يجز أن يقع منه، كما لا يجوز مع سلامة الأحوال أن يقع منه الإضرار بنفسه.

فإن قال: أفتقولون في هذا العاقل إنه مُلجأ، مَن جُعِل مُستَغنِيًا عن القبيح؟

قيل له: إذا كان يعلم في القبيح أنه لو وقع للحقته مَضَرَّة، من ذمٍّ أو غيره، فهو مُلجأ إلى ألَّا يفعله، فلذلك قلنا: إنه تعالى لغِناه وعلمه لا يفعل القبيح، ولم نُجوِّز عليه الإلجاء، لاستحالة المضارّ عليه، وكل ذلك يُسقِط ما تعلَّق به من ذِكر الإغراء. فأما ما تقوله فيمن يجب أن يكلّف، وهو الذي جعله الله محتاجًا إلى القبيح، ولم يُغنِه عنه، ولا ألجأه بوجه آخر إلى

ألّا يفعله، وشهّاه إليه، فمعلوم من حاله أنه متى لم يُكَلَّف، فيمنع من فِعْل القبيح، بالتخويف من العقاب، والترغيب في الثواب، يكون إلى فِعْله أقرب، فلا بدَّ فيمن جعله كذلك، من أن يكون مكلَّفًا، له مُجانبة القبيح، أو مُغرِيًا له بفِعله، فإذا كان الإغراء لا يجوز عليه تعالى، على هذا الوجه، وجب أن يكلّف مَن هذا حاله، ولا يتأتّى ذلك في العاقل، الذي قدَّمنا ذِكره.

[في إثبات أن العاقل لا يفعل القبيح وإن لم يُكَلَّف لأنه ملجأ عقلًا ألّا يفعله]

فأما الإمراح فإنما يجب فيمن يجب أن يكلّف فلا يكلّف، فأما إذا كان الواجب فيه ألّا يكلّف، وكان وقوع القبيح ميؤوسًا منه، لم يجب، بألّا يكلّف الإمراح. وبذلك فالمُهمَل إنما يوصَف بذلك، إذا خلى بين مَن أهمله وبين فعل ما يضرّه، أو خلّاه والقبيح، ولم يمنعه منه بضرب من المنع. وأما إذا كان قد منعه، فلا يجب الإهمال. يبيِّن ذلك أن الإلجاء في ألّا يقع منه القبيح آكَد من التكليف، فإذا كان لو كلّفه لم يجب أن يكون مهملًا له، فبألّا يجب ذلك مع الإلجاء أولى.

فأمّا قولهم إن من هذا حاله لا ينفك من القبيح، فبعيد، لأنه قد جعل بحيث لا يقع منه القبيح، فكيف لا ينفك منه؟ فإن قال: لأنه إذا لم يكلّف مع العقل المعرفة، لم ينفك من شكٍّ أو جهل، قيل له: قد بيَّنّا في باب المعرفة: أن الشك يُفارق الجهل، وإنه يحسُن فيما لا يمكنه أن يعرفه، بل يجب ذلك عليه، وبيَّنّا أنه لا بدَّ من الإقرار بذلك للمخالف، لأنه في ابتداء حال تكليفه، لا بدَّ من كونه شاكًا، فلو قبح لأدّى إلى ألّا يمكنه أن ينفكّ من القبيح، وهذا يُوجِب قُبْح كل تكليف. وبيَّنّا أن الشك ليس بمعنى وأن القادر قد يخلو من المتضادّات وذلك يُسقِط ما سأل عنه، فأما صرفه عن القبيح، فقد بيَّنّا أنه مع الإلجاء، قد صرف بأقوى وجوه الصرف، وأنه أقوى من الصرف بالتكليف، لأن مع التكليف قد يقع منه القبيح، ومع الإلجاء لا يقع، وهذا يُبطِل أيضًا ما

ذكره، من أنه مع العقل قد جُعِل أقرب إلى أن يفعل القبيح، إذا لم يكلّف، لأنه إذا ألجىء إلى ألّا يفعله، فقد جعل ممَّن لا يقع القبيح منه، فكيف يقال إنه إلى ذلك أقرب؟

فإن قال: إنه تعالى مع العقل لو لم يكلّفه، ولم يكلّف غيره من العقلاء، ممَّن هو بمثل حاله، لم يخلُ من أن يسوِّي في التفضّل بينهم، أو يُفاضل؛ وإن سوَّى بينهم في ذلك، ولا بدَّ في المعلوم من أنه لو كلَّفهم لآمنوا، ويُفاضل بين ثوابهم، أو آمن بعضهم، فذلك يقبح؛ وإن فاضل بينهم فذلك مُحاباة[1]، ولا يجوز أن يفعله القديم، فلا بدَّ إذًا من أن يكلِّفهم.

قيل له: هذا السؤال لا يختص بوجوب تكليف العاقل دون غيره، لأنه إن لزم لزم في الجميع، ويُوجِب أيضًا على قائله أنه يجوز ألّا يكلِّفهم، بأن يعلم من حالهم أنهم يتساوون في استحقاق الثواب أو خلافه، وفي مقدار ما يستحقون منهما.

والجواب عنه ظاهر، وذلك لأنه تعالى يحسُن منه أن يسوِّي في التفضّل، وإن كان المعلوم ما ذكرته، لأن ما لم يقع لا حُكمَ له، ولذلك أنكرنا تعليل الحشْوِية[2] في تعذيب أطفال المشركين، بأنه تعالى قد علم أنهم يكفرون لو كلَّفهم، فحَسُن تعذيبهم. وفي ذلك إسقاط ما ذكرته من اعتبار حالهم في المستقبل، فيجب أن يكون ذلك غير معتدّ به، وأن يحسُن منه تعالى أن يسوِّي بينهم في التفضّل، على أنه تعالى يحسُن منه أن يُفاضل بينهم فيه، ولا يكون مُحاباة، لأن المُحاباة إن أُريد به هذا المعنى، فغير قبيح، بل هو جائز عليه تعالى، وإن لم يُسَمِّ بذلك؛ وإنما لا تجوز عليه المُحاباة، إذا أُريد به أن يحبو غيره، لكن يحبوه، لأن معنى الإنعام لا يجوز عليه تعالى؛ وعلى هذا الوجه

---

(١) المُحاباة: تخصيص أحد المستحقّين بأن ينتفع دون الآخر مع تساويهما في الاستحقاق. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٥).

(٢) هو لقب أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

جوَّزنا في المُثابين أن يُفاضل تعالى بينهم، فيما يتفضَّل به عليهم، من الزيادة على استحقاقهم، وجوَّزنا مثله في أطفال المسلمين والمشركين وفي الحُور العِين.

فصل آخر

[في الدلالة على جواز عدم تكليف العاقل]

وقد يجوز منه تعالى أن يجعل عاقلًا ولا يكلِّفه المعرفة، بأن يضطره إلى العلم به، فيما يختصّ ذاته وفعله، وإلى شكره على نِعَمِه، ويُلجِئه إلى ألَّا يفعل القبيح، بأن يُعلمه أنه لو رامه لمنع منه، وحِيلَ بينه وبينه، فلا يجوز فيمن هذا حاله، أن يكلِّف المعرفة والشكر، لكونه مضطرًّا إليهما، ولا يجوز أن يكلِّف الامتناع من القبيح، لأنه مُلجَأ إلى ألَّا يفعله، وهذه صفة أهل الآخرة، التي لأجلها نقول: إنه سبحانه لا يكلِّفهم، فإذا جَعل تعالى العقلاء من ابتداء الخلق كذلك، لم يحسُن أن يكلِّفهم، فكيف يُقال: إنه تعالى متى خلقهم عقلاء فلا بدَّ من التكليف؟

[في إيراد شُبُهات المُخالِف]

فإن قال: إنكم بنيتم هذه الجملة على دعاوٍ كثيرة يخالف فيها، فمنها قولكم إنه يضطرهم إلى المعرفة، وهذا مُحال عندنا، لأن الذي يجوز أن يضطر إليه من المعارف ما يُدْرك، وينأى ذلك فيه دون ما عداه، وإذا كان ذلك من باب المُحال، لم يصحّ أن يفعله تعالى، ولو جاز أن يُضطر إلى ما لا يُدْرِك لجاز أن يكلّف اكتساب ما يُدْرِك، ولو جاز أن يفعل فيها العلم به، لجاز أن يفعل العلم لنفسه.

وبعد، فإن الضروري من العلم يتعلق بالإدراك، فما يستحيل ذلك فيه، لا يجوز أن يكون ضروريًا، كما لا يجوز أن يكون جَلِيًا قويًا، ولو جاز أن يَضطرنا إلى العلم بما لا يُدْرَك، لجاز أن يضطر الأكمَه إلى العلم بتفضيل ما يُدْرك من الألوان وغيرها.

وبعد، فإن خلافنا لكم في الأصل، لأنّا نقول في العلم بالمُدركات إنها ضرورية، بأن يفعلها تعالى، وإنما نريد بذلك أن العبد يُوجِبها بالإدراك، الذي هو سببه، ولا يجوز عليه سبحانه أن يفعل بالأسباب، لاستغنائه عنها، ولأن وقوعها على غير هذا الحدّ يستحيل، فإذا صحَّ ذلك فسائر المعارف أيضًا، لا يكون إلا من فِعْلنا عن النظر، وكما لا يصحّ في الأول أن يفعل إلا عن الإدراك، فما عداه لا يصحّ أن يفعل إلا عن النظر.

ومنها: أنّا لو سلَّمناه في المعرفة به أنها تصحّ أن تكون ضرورية، لم يمنع ذلك من أنَّ تكليف النظر لا يُنافيها، وما يتولَّد عنه من المعارف مثلها، فالتكليف يصحّ مع ذلك، ولا يمكن إثبات ذلك منعًا في الحقيقة.

ومنها أنه قد يصحّ من المعارف أن يبتدىء فيفعل مثل معرفته، لأن الشيء لا يمنع من جنسه، ولأن هذا أحد الوجوه التي لها يكون الاعتقاد علمًا، فكيف يُقال في العلوم الضرورية به تعالى، إنها مانِعَة من تكليف المعرفة.

ومنها قولكم إنه قد اضطره إلى الشكر. وقد علمتم أنه إذا علم بغمِّه تعالى مفصَّلًا، لم يجب أن يكون مضطرًا إلى الشكر، وإذا لم يَكُ مضطرًا إليه، لم يبقَ إلا أنه واجب عليه، ولا يجوز أن يعلم وجوبه ولا يكون مُكَلَّفًا لفعله.

ومنها قولكم إنه تعالى يُلجِئه إلى ألَّا يفعل القبيح بالإعلام، وقد بيَّنَّا أنه تعالى لا يجوز أن يضطر إلى العلوم. وبعد، فإن هذا الإعلام لا يُخرِجه من أن يكون قادرًا على فِعْل القبيح، عالِمًا بأنه لو فعله لاستحقّ الذّمّ، وهذا يُوجِب أن يكون مكلّفًا، إلا أن يقولوا إن إعلام المنع لو رام الفعل، كنفس المنع وحصوله، ومتى قلتم ذلك، لزمكم في هذا العاقل أن يكون مضرورًا بالمنع، وهذا يُوجِب أنه مُكَلَّف.

وبعد، فإن الْمُلْجَأ إلى ألَّا يفعل ما يقدر عليه، ناقص الحال، فهو كالمضطر إلى خلاف ما يقدر عليه، فلو جاز أن يُلجِىء هذا العاقل، لجاز أن

يضطره إلى فِعْل الحَسَن، وهذا يُوجِب التبعيض، وثبوت التبعيض يُوجِب أن يكون، وإلَّا كان تعالى مُكلِّفًا له، أو جاعلًا فيه ما يشقّ من غير نفع يستحقه، وذلك في حكم الظلم يتعالى الله تعالى عنه، فكل هذه الوجوه يمنع من صحة ما قدَّمتموه.

[في إثبات أن لا تعلّق للمعرفة بالإدراك]

قيل له: إنه تعالى قادر على أن يضطر العاقل إلى جميع المعارف، لأنه قد ثبت أنه قد اضطرنا إلى كثير منها، كالعلم بالمدركات، وسائر العلوم التي هي من كمال العقل، كالعلم بقُبح القبيح، ووجوب الواجب، والعلم بالعادات والمقاصد، إلى غير ذلك، وإذا [ثبت] كونه قادرًا على هذا النوع، وقد ثبت أن كل جنس مقدور، فالقديم تعالى قادر عليه، وأن اختلاف الأجناس لا يؤثِّر في هذا الباب، كما أن كل وجه يقع عليه المقدور، فالقديم تعالى قادر على إحداثه عليه، من غير تخصيص، فإذا ثبت أن المعرفة بالله تعالى مما يقدر عليها، فواجب أن يكون الله تعالى قادرًا على أمثالها، وقد بيَّنَّا صحة ذلك في أول الكتاب، فإن قال: ومن أين أن في هذه العلوم ما يكون فعلًا له تعالى، أو يصحّ ذلك فيه، وهلَّا قلتم إنها واقعة بالطبع أو عن الإدراك، وأنه لا يصحّ وجودها إلا كذلك.

قيل له: قد بيَّنَّا فساد القول بالطبع، وبيَّنَّا أن المدرك ليس بمُدرِك بإدراك، فيقال إنه يُوجِب غيره؛ وبيَّنَّا أن علامة كونها فعلًا له سبحانه، قد حصلت من حيث لا يمكننا أن ننفيها عن أنفسنا على وجه؛ فلا فرق فيما ليست من فعله، وبين مَن قال في سائر ما يحدث في جسمنا، على وجه لا يمكننا الانفكاك منه: إنه ليس من فعله.

وبعد، فلو كان المدرَك يكون كذلك لعلَّة مُوجِبَة للمعرفة، ما كان يمنع ذلك من كونه سبحانه مضطرًّا إلى المعارف، بل كان يجب فيما ذكرناه، أن يكون أصحّ، لأن الإدراك كان يجب أن يكون من فِعْله تعالى، فما يتولَّد عنه يجب أن يكون من فِعْله سبحانه أيضًا، فيجب أن يكون مضطرًّا إلى المعارف، ومضطرًّا إلى سببه.

وبعد، فلو صحَّ أن الإدراك من فعل العبد، كان لا يمتنع أن يفعل تعالى مثله فيولد، فإذا صحَّ ذلك صحَّ أن يضطر تعالى إلى المعارف على كل حال.

فإذا صحَّت هذه الجملة، فقد علمنا أنه لا تعلّق للمعرفة بالإدراك، ولا لكونها ضرورية، فغير ممتنع أن يضطر تعالى إلى العلم بقُبح بعض المقبّحات، ووجوب بعضها، وإلى العلم بالمقاصد، وإلى العلم بما يجده الإنسان من أحواله، وإلى العلم بمخبر الأخبار، وإلى العلم بأن الموجود لا يخلو من كونه قديمًا أو محدَثًا، لأن كل ذلك مُفتَرَق الحال، ففيه ما يُدرَك، وفيه ما لا يدرك، على اختلاف.

[في بيان أن العلم قد يكون علمًا وإن لم يكن المعلوم مُدْرَكًا]

فإن قال: بيِّنوا أن العلم من حيث كان علمًا لا يتعلق بالإدراك.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب العلوم، أن العلم قد يكون علمًا وإن لم يكن المعلوم مُدرَكًا، فأبطلنا قول مَن لم يصحِّح العلم إلا بالمُدْرَك، وبيَّنَّا أن قولهم يُقارب قول السُّوفَسطائية[١]، ودللنا على أن ما يتولَّد عن النظر علم في الحقيقة، وأن العلم بالله سبحانه وبسائر ما يلزم المكلّف علم صحيح، لا يفارق العلم بالمدرك في كونه علمًا، وفيما به يبيّن العلم من غيره، وإنما يفارقه في حكم زائد، وقد بيَّنَّا أن مَن خالف في ذلك قد أثبت علمًا صحيحًا، وإن لم يكن معلومه مدركًا، كنحو سائر ما ذكرناه من العلوم، التي بها يكمل العقل وفي ذلك سقوط هذا السؤال.

فإن قال: ما أنكرتم أن كونه ضروريًا وواقعيًا من فعله تعالى، يتعلق بكونه مدرَكًا، فلا يصحّ أن يَضطرَّ تعالى إلا إلى العلوم بالمدرَكات وما جرى مجراها، دون غيره.

---

(١) فرقة من المُشتَغلين بالحكمة وتدريسها، تقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقّف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣ و٤٢٤ و٦٩٩).

قيل له: قد بيَّنَّا أن كل جنس مقدور لبعض القادرين، فواجب أن يكون مقدورًا له سبحانه، فإذا صحَّ أن يفعل يجيء العلم به تعالى. فيجب أن يصحّ أن يفعل العلم فينا وإن استحال الإدراك عليه، وقد علمنا أن الفعل لا يجوز من حيث كان فعلًا لفاعل، أن يتعلق بأمر من الأمور، ولا يتعلق بذلك إذا كان من فعل غيره، فكيف يقال إنه لا يصحّ منه تعالى أن يَضطرَّ إلى العلم به، وإنما يصحّ أن يضطرَّ إلى العلم بما يدرك، مع صحة وقوع ذلك منّا، أو ليس ذلك يُوجِب افتراق حكم الفعل، لاختلاف أحوال الفاعلين، ولئن جاز ذلك فيما يرجع إلى الفعل، ليجوزَنَّ ما تقوله المجبرة، من كون الظلم قبيحًا منّا إذا فعلناه، وإن لم يكن قبيحًا منه سبحانه.

فإن قال: إذا استحال منكم أن تفعلوا العلم بالمدرَكات، ويختصّ هو تعالى به، فهلّا جَوَّزتم أن يستحيل منه تعالى أن يفعل العلم بما ليس بمدرك، وإن صحَّ منكم.

قيل له: لو ثبت ما قلته، لما صحَّ ما بنيت عليه، لأنه تعالى قد يصحّ منه من أجناس المقدور، ما لا يقدر عليه ألبَتَّة، ولا يصحّ أن يقدر على جنس لا يكون تعالى قادرًا عليه، فكيف والذي ذكرته باطل، لأنّا قد نفعل العلم بالمدركات، إذا لم يكن الحال حال إدراك، لأن النبي ﷺ لو أخبرنا عن مدركات معينة، لفعلنا العلم بها، وإنما لا يصحّ أن نفعل العلم بالمدركات ونحن مدرِكون لها، لوجوب حصول العلم لنا باضطرار، فيمتنع أن نفعله باكتساب عن نظر، لأن العلم بالمدلول يمنع من النظر في الدليل، طلبًا للعلم، فلذلك لا يمتنع عندنا وإن لم يعرفه الإنسان من نفسه، أن يفعل العلم بالمدركات، مقرونًا إلى علمه الضروريّ، لكن ذلك لا يَبين، وليس له إلى فِعْله داعٍ، فيقلّ حصوله، وذلك يُبطِل قولك إنه لا يصحّ منّا أن نفعل العلم بالمدركات.

فإن قال: فيجب ألّا يكون للإدراك تأثير في العلم، إن كان الأمر كما ذكرتم، قيل له: لا تأثير له في صحة اتخاذه، وله تأثير في نفسه قوي جليّ،

لأنه يجب كونه كذلك، متى ضامَّه الإدراك، ولا يجب ذلك فيه متى لم يضامَّه الإدراك، وإنما نقول فيه: إنه طريق من طرق العلم، على هذا الوجه، لا لأنه لا يصحّ كونه علمًا إلا معه.

فإن قال: فيجب أن يجوّزوا أن يفعل تعالى العلم بالمدرك، فيمن لا يدرك ألبَتَّة، ولا يصحّ أن يدرك.

قيل له: قد ثبت أن ذلك جائز في القدرة، وإن كان والحال هذه لا يجوز، لأنه يجري مجرى نقض العادات، وذكرنا الخلاف بين الشيوخ فيه، فلا وجه لإعادته.

وبعد، فلو لم يجز أن يفعل تعالى بالمدْرَك إلَّا مع كون العالِم مدركًا، على بعض الوجوه، وكان لا يمنع من أن يصحّ أن يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك فيه، لأن ما لا يُدرَك أبعد في دخوله تحت الإدراك من المدرَك، بعد تقضّي إدراكه. فإذا لم يمتنع فيما هذا حاله أن يفعل تعالى العلم به فيه، فكذلك لا يمتنع من أن يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك أصلًا، وإذا جاز منّا أن نفعل ذلك فيجب أن يجوز مثله في القديم تعالى. وهذا يبيّن أنه لا تعلّق لهذا الخلاف بهذا الأصل.

[في إثبات أن المعرفة الضرورية بالشيء تمنع من النظر في دليله وطريقه]

فأما ما ظننته من المعرفة الضرورية، وإن حصلت، فهي غير مانعة من النظر وما يتولَّد عنه، فلا يصحّ في العاقل، وإن كان مضطرًّا إلى المعرفة بالله سبحانه، أن يكون ممنوعًا عن تكليف ذلك، فبعيد؛ وذلك لأن المعرفة بالشيء تمنع من النظر في دليله وطريقه، ولذلك لم يجوَّز عليه تعالى النظر في الأدلة التي ينظر فيها، لَمّا ثبت عالمًا لنفسه بجميع المعلومات، ولذلك لا يصحّ من أحدنا وهو مشاهد للشيء وعارف به، أن يستدلّ بخبر الرسول صلَّى الله عليه على ذلك، لأن علمه قد منع من ذلك، وليس يجب ألَّا تكون المعرفة الضرورية مانِعَة من النظر، إلا على طريقة المضادّة، بل قد يجوز أن يمنع

الشيء من غيره، وإن لم يكن ضدَّه، إذا حلَّ محل الضد، ألا ترى أن التأليف يمنع من التفريق وإن لم يكن ضدًا له.

فإن قال: فإذا لم يكن ضدًا له، فيجب أن يكون ضدٌ لِما يحتاج إليه، ليصلح أن يكُون ضدًا لما يحتاج إليه، ليصلح أن يكون مانعًا منه.

قيل له: قد بيَّنَّا فيما تقدَّم أن الناظر لا يصحّ كونه ناظرًا، إلا ويجوز فيما نظر لأجله، أن يكون على الصفة، وألَّا يكون عليها، وبيَّنَّا أن هذه الحالة تتعلق بهذه الصفة، كما يتعلق كونه مُريدًا بكونه مجوِّزًا بحدوث ما يريده، وقد عرفنا أن حصول المعرفة يُزيل هذه الحالة، فلذلك لم يصحّ أن[1] ولهذا نجد شيوخنا يقولون في الكتب: إن النظر لا يصحّ إلا مع الشك، وقد بَيَّنَّا ما يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في ذلك، وأن الذي ذكرنا هو الصحيح، وذلك يبيِّن كيفية كون المعرفة مانعة من النظر، وإذا منعت منه، لم يصحّ أن ننظر، وإذا لم يصحّ ذلك فيه، فيجب ألَّا يصحّ أن يَفْعَل المعرفة عن النظر، لأنه إنما يصحّ منه إيجادها عنه، وإذا امتنع السبب امتنع المسبَّب.

فإن قال: أليس قد يصحّ من المعارف أن يفعل مثل معرفته، فيكون علمًا، لكونه علمًا بمعتقد ذلك الاعتقاد. وهلَّا جاز أن يُكلَّف المعرفة بالله تعالى، مع كونه مضطرًا إليها على هذا الوجه؟

قيل له: ذلك لا يصحّ من وجهين:

أحدهما: أن لا فائدة فيه، لأن الغرض بالمعرفة أن يصير عالمًا به تعالى، وبالمعرفة الضرورية، وقد حصل كذلك، فلا وجه للمعرفة الثانية.

فإن قال: فيجب على هذا القول ألَّا تصحّ منه تعالى معرفة بعد معرفة.

---

(١) هكذا بالأصل.

قيل له: إنه لا يحسُن منه تعالى ذلك، إلا أن تكون للثانية مزية، فإذا لم يحصل فيها إلا ما قد حصل في الأولى، فهو قادر عليه، لكنه لا يفعله، لأنه في حُكم العَبَث.

وثانيهما: أن هذا المكلّف لا يفصل بين أن يفعل ما كلّف، وبين ألا يفعله، لأنه لا يجد لنفسه صفة زائدة، وقد فعلها على ما هو عليه، ولِما فعلها ـ وما هذا حاله لا يدخل تحت التكليف، لأنه يؤدّي إلى أنه قد كُلِّف أمرًا لا يمكنه أن يعرف فيه أنه خرج مما وجب عليه.

فإن قال سائلًا في الفصل الأول: أليس الواحد منّا مع المعرفة بالشيء عن النظر في دليل له، قد ينظر في دليل آخر؟ إنما يدلّ ذلك على أن المعرفة بالمدلول، لا تمنع من النظر في الدليل.

قيل له: إنما ينظر في الدليل ليعلّمه دليلًا ومتعلّقًا بالمدلول، لا لأنه يولد العلم بالمدلول. وهذا النظر مخالف في جنسه للنظر المؤدّي إلى العلم بالمدلول، لأن من حقه أن يُوجِب العلم بأن هذا الدليل دليل ومتعلّق، وذلك للنظر المؤدّي إلى العلم بالمدلول ولا يؤدّي إلى هذا الوجه، وقد بيَّنّا ذلك في باب المعارف، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

[في بيان أن الشكرَ على معرفة الله ونِعَمه هو الشكر بالقلب وهو لا يُوجِب التكليف]

فأما قوله: إنه لو سلّم لكم في العاقل أنه ممنوع من المعارف، بما اضطره الله إليه من المعرفة به، لكان لا يخرج العاقل من أن يلزمه الشكر، لأنه قد عرف الله سبحانه، وعرف نِعَمه عليه، وعلم أن شكر النعمة واجب، ومن حق الواجب في العقل، أن يلزم مَن وجب عليه أن يفعله، وهذا هو التكليف بعينه.

فجوابه: أن الشكر الذي يجب على المنعَم عليه، هو الشكر بالقلب، دون الشكر الذي يجري على اللسان، وهو تعالى كما يضطره إلى المعرفة به

وبتوحيده وعدله، إلى غير ذلك، فسيضطره إلى المعرفة بالنعمة وقدرها، وإلى العلم بما يستحقه فاعلها من التعظيم، فلا يجوز والحال هذه أن يكلّف تعالى هذا العاقل الشكر، ولهذا الوجه قال شيوخنا: إن أهل الجنة يلزمهم الشكر بالقلب، كما يلزم المكلّف، لأنهم مضطرون إلى هذه الاعتقادات. فأما ما يجري على اللسان فإنما يحب عند تهمة، فإذا أزالَ الله تعالى ذلك عن العقلاء، لم يلزمهم هذا الشكر، كما لا يلزم أحدنا تجديد شكر المُنعِم بلسانه حالًا بعد حال، إذا كان قد عرف منه التمسّك بذلك، والقيام به؛ فلو قيل إنهم قد يُسَرُّون بالشكر على بعض الوجوه فلا يَمتنِع في هذا العاقل أن يجعله الله سبحانه بهذه الصفة، وكذلك أهل الجنة لصحَّ؛ لأنه لا يجوز أن يكلّف العاقل ما يشتهيه ويُسَرّ به.

[في بيان أن الإلجاءَ كالمنع في زوال التكليف معه]

فإن قيل: إنه تعالى وإن اضطرهم إلى المعارف، فكل واحد منهم قادر على أن يَبْغَى على غيره، ويتعدَّى عليه، فإذا علم قُبْح ذلك كان مكلّفًا للامتناع منه.

قيل له: إنه تعالى يُلجئهم إلى ألَّا يفعلوا القبائح أجمع، وإنما يحسُن التكليف مع التخلية، فأما مع الإلجاء فإنه لا يحسُن، كما لا يحسُن مع الضرورة.

فإن قيل: أليس الإلجاء إنما يصحّ بأن يعلمهم أنهم لو حاولوا القبيح لمنعوا منه، فكيف يصحّ ذلك والإعلام من الله تعالى لا يصحّ؟

قيل له: قد بيَّنّا أنه سبحانه يجوز أن يَضطر إلى المعارف بما دللنا عليه، فإذا صحَّ ذلك، لم يمتنع أن يخلق فيه هذه المعرفة، فيعلم بها أنه لو حاول قبيحًا لكان تعالى سيمنعه، ويعلم أن تقدير المنع على هذا الوجه كبيانه، فإذا كان المنع لو كان قائمًا لَما حصل الفعل، فكذلك إذا كان سيقع لا محالة متى رامَ الفعل، ولذلك قال شيوخنا: إن الإلجاء كالمنع في زوال التكليف معه.

فإن قال: أليس والحال هذه هو قادرًا على القبيح وتركه، فكيف يصحّ أن يكون في حكم الممنوع؟ قيل له: إن الإلجاء في أنه يصرف عن الفعل على كل حال، أصل متقرِّر في الشاهد، ولذلك يحلّ محلّ المنع، ألا ترى أن أحدنا إذا علم أنه لو رامَ الإقدام على ملك بين يديه جيشه وحشمه، لقطع دون ذلك، بل كان يقتل قبل وصوله إلى ما رامه، أنه ينصرف بذلك عن هذا الفعل، كانصراف مَن قد مُنِع من القُرْب من الملك، وحِيلَ بينه وبينه، بل قد عرفنا أن الظن في ذلك يقوم مقام العلم، وإذا ثبت ذلك وصحَّ أن الإعلام منه تعالى آكَد مما ذكرناه في الشاهِد، فيجب أن يحكم بأنه يصرف العبد عن القبيح، كما أن المنع يصرفه عنه، وذلك يمنع من التكليف.

وقد بيَّنَّا في باب الإلجاء، القول في ذلك، وأن من حق الفعل إذا تعلق به الإلجاء، أنه لو وقع لم يستحق به المدح والثواب، فإن الإلجاء يؤثِّر في ذلك، وفي هذا زوال ما سأل عنه.

فإن قال: أليس مَن هذا حاله يلحقه النقص، كما يلحق المضطر الممنوع، وذلك يُوجِب في هذا العاقل أن يكون مكلّفًا، ويجب إثبات غيره من المكلّفين، ويكون ما يلحقه لطفًا له، وكل ذلك يُعيد الحال إلى أنه لا بدَّ من تكليف العقلاء؟

قيل له: إن الإلجاء على هذا الوجه لا يُوجِب مشقَّة ولا مَضَرَّة، لأنه إذا كان مُزاحَ العلَّة في كل ما يشتهيه، ولم يلحقه بألَّا يفعل هذه القبائح غمٌّ ولا حسرة، لم يلحقه تنغيص، وليس كذلك حال المضطر إلى فعله، لأنه يلحقه التنغيص، ولذلك لم يجز على أهل الجنة الاضطرار، وجوَّزنا عليهم الإلجاء إلى ألَّا يفعلوا القبيح، وهذا بَيِّن في الشاهد، لأن أحدنا بأن يكون ملجأ إلى ألا يقتل نفسه، وألَّا يستَعْطِ بالخردل، ولا يقتل المملوك، لا تلحقه حسرة، ولو منع من أن يتحسر للأكل وسائر ما يشتهيه، وحصل مضطرًا إلى طريقة واحدة، لوجد في ذلك حسرة ومشقَّة، وسنبيِّن القول في ذلك عند الكلام على أبي الهُذَيل[١] رحمه الله.

---

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة. وُلِد=

فإن قيل: أليس هذا العاقل يجوز أن يحصل عنده أمانة ووديعة، أو يلزمه إنصاف، أفليس يجب ردّ ذلك في عقله، وفي ذلك دخوله في أن يكون مكلَّفًا؟

قيل له: قد يجوز أن يصرفه الله تعالى عن هذه الواجبات، ويصرف غيره عن إيداعه ومعاملته، فلا يحصل ذلك قطّ واجبًا عليه، وإنما يعرف أنه لو عرض لوجب علمًا ضروريًا، وذلك لا يُدخِله في التكليف.

وبعد، فلو حصلت الوديعة وألجيء إلى ألَّا ينصرف عن ردّها، لكان الرّدّ يقع منه على وجه لا يشقّ عليه، إذا كان مُستَغنِيًا عنها، بما آتاه الله من الأملاك وسائر ما يشتهيه، فكيف يجب أن يكون مكلّفًا والحال هذه.

وهذه الجملة تبيِّن أن التكليف غير واجب فيمن يخلقه تعالى من العقلاء وغير العقلاء.

فصل في حُسْن ابتداء الخَلْق في الجنة

[في الدلالة على جواز ابتداء الخَلْق في الجنة]

إذا ثبت بما قدَّمناه أن إحداث الخلق غير واجب على الله تعالى، ولا يجب علينا أن نكلِّف من خلقه، فما الذي يمنع من أن يخلق ما عليه من الجنة ابتداء، ويخلق الخَلْق فيها، فلا يكون مجازيًا لهم بها، بل يتفضل بها عليهم.

فإن قال: يمنع مِن ذلك أنه لو خلقهم فيها ولم يكلِّفهم، لأدَّى إلى أن يبغي بعضهم على بعض ويتعدَّى عليه.

قيل له: قد بيَّنّا فساد ذلك، وأنه تعالى يصرفهم عن ذلك، ويُلجئهم إلى ألا يفعلوه، ويَقْصُرُ كل واحد منهم على قدر ما أعطاه من الشهوة والمُشتَهَى، كما يفعله سبحانه بأهل الجنة مع اختلاف مراتبهم.

= في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

فإن قال: يمنع من ذلك أنهم لا يعرفون موقع النعمة العظيمة، بالجنة وأحوالها، قيل له: قد بيَّنَّا أن ذلك يحسُن وإن لم يعرفوه، لأن اتصال النعمة إلى مَن لا يعرف قدرها قد يحسُن، وبيَّنَّا أنه تعالى يعلمهم ذلك، بما يفعله من العلوم الضرورية في قلوبهم. وبيَّنَّا أن ذلك لو لم يتم إلا بآلام يسيرة، لحسن أن يفعلها بهم، لكي يعرفوا موقع النعمة، فيخرج من أن يكون عَبَثًا، وكل ذلك يبيِّن أنه لا يجب تكليفهم.

فإن قال: يمنع من ذلك أن الجنة من حقها أن تكون ثوابًا وجزاءً، فلا يصحّ أن يُسكِنهم إيّاها.

قيل له: إنه تعالى لا يكون مُثيبًا بها لذاتها، وإنما يُثيب بها لضَرْب من القصد، فإذا خلقها ولم يُرِد المُجازاة كانت تفضّلًا، ولا يكون ثوابًا، كما أن الجنة لا تكون ثوابًا للولدان وحور العين وإن سكنوها.

فإن قال: إذا كان سبحانه يخلقها على الحدّ الذي يكون ثوابًا، فكيف يحسُن ذلك وعندكم أن للثواب صفة وقدرًا، ولا يجوز فيمن لا يستحقه أن يساوِيَ فيهما مَن يستحقه؟ قيل له: إنه تعالى لا يفعل ذلك على هذا الحدّ، بل يفعلها دون القدر الذي لا يكون ثوابًا، ولا يفعلها على وجه التعظيم.

[في إثبات أن ابتداء الخلق في الجنة ليس قبيحًا]

واعلم أن المُعتَبَر فيمن يخلقه فيها، بحال كل واحد في نفسه، لا بحالهم أجمع، فإذا كان تعالى لا يُنِيل كل واحد بعينه إلا دون القدر الذي يستحقه أقل المُثابِين منزلة، ولا يعظم بذلك على الوجه الذي يعظُم المُثاب، فلا مُعتَبَر بجملتها، فلو أنه تعالى خلقها في الكبر وفي الأحوال على الحدّ الذي يخلق عليه جنة الخُلْد، لكنه فعل بمَن يخلقه فيها ما ذكرناه، لم يجب أن يكون قبيحًا، كما لا يجب فيما يفعله تعالى بالحُور العِين، أن يكون فاعلًا فِعْلًا قبيحًا.

فإن قال: يمنع من ذلك أنه تعالى لا بدَّ من أن يعلم من حالهم، أنهم لو كلّفوا لآمنوا، أو لآمن بعضهم.

قيل له: قد ثبت أن ذلك لا يُوجِب التكليف على وجه، فلا يصحّ التعلّق.

فإن قيل: لو خلقهم تعالى في الجنة ولا تكليف ولا وعيد، لكان مُمْرحًا لهم.

قيل لهم: قد بيَّنَّا فساد ذلك.

واعلم أن الـمُمتَنِعِين من هذه المقالة، إنما أُتُوا لِقولهم بالأصلح، ولاعتقادهم ما قدَّمنا ذكره من الشُّبَه، فيمن قالوا: إنه تعالى لا بدَّ من أن يكلِّفهم.

فإذا ثبت بما قدَّمناه بُطلان كِلتا الطريقتين، فقد صحَّ جواز ابتداء الله تعالى الخلق في الجنة، ولا فرق بين الجنة والحال هذه، وبين الدنيا ومواضع نزّهها. وإنما ذكر في المسألة الجنة لا لأن لها اختصاصًا بهذا الخلاف، وقد ألزَمَهم شيوخنا رحمهم الله ألا يجوِّزوا أن يخلق تعالى مع المكلَّف في الجنة، مَن يتفضَّل عليهم من الوِلدان الحُور العِين وغير ذلك. فمنهم مَن ارتكب أن ذلك لا يجوز، وزعم أن كل مَن يخلقه هناك، فهم الذين كانوا في الدنيا من الأطفال وغيرهم، حتى قالوا في البهائم: إنها التي كانت في دار الدنيا، ومنهم مَن جوَّز ذلك، وزعم أن المكلَّفين يؤدِّبونهم ويهذِّبونهم، فلا يقع منهم تَعَدٍّ ولا بغي، وقد علمنا أن ذلك إذا لم يمنع في دار الدنيا، ولا تكليف فبألَّا يمنع في الآخرة وليست دار تكليف أولى، فما الذي يمنع من أن يخلق تعالى هناك خلقًا مستأنفًا، ويتفضَّل عليهم، وقد ألزموهم على قولهم بالأصلح، ألَّا يقتصر تعالى في التفضّل عليهم على منزلة إلا ويفعل أكثر منها، وهذا يُوجِب مساواتهم للمُثاب، أو يفضّلهم عليه، وذلك يقدح في حُسْن التكليف، وبيّنوا أنه لا يمكنهم هناك أن يقولوا: إن في ذلك مفسدة؛ لأن التكليف مرتفع، ولا يمكنهم أن يتعلَّقوا بأن يُثيبهم لا يحتمل، لأنه تعالى قادر على أن يعطيها ويقوِّيها فيحتمل، ولا يمكنهم أن يقولوا إنهم لا يحتملون اللَّذّات والشهوات، لما بيَّنَّاه من قبل، ونحن نبيِّن فساد قولهم: إن أهل الآخرة مُكَلَّفون مأمورون مَنهيُّون من بعد.

فصل في بيان فساد ما عدُّوه حسنًا وواجبًا، وداخلاً في الأصلح من التكليف، وهو خارج عنه

[في بيان أن القول بالأصلح يُوجِب الكفر]

اعلم أن المذهب الخطأ ربما صَغُر قدره في الخطأ، ويؤدّي إلى العظيم، الذي لا مَحيص عنه، فمتى وُفِّق المرء لم يُقدِم على هذا المذهب إلا بعد العلم لعواقبه، فإذا زَلَّ وأخطأ في المذهب، وبين ما يلزم على قوله فالواجب ألَّا يلتزم، وأن يدع الأول، وإن تمسَّك به ولم يلتزم كان أقلّ قدرًا ممَّن التزم ذلك، وإن كان الأول مُناقِضًا، والثاني مستمرًّا. وعلى هذا الوجه ألزَم شيخنا أبو علي رحمه الله على الأصلح، التكفير من جهات، وإن لم يكن نفس القول عنده كفرًا، وأحد ما التزموا عند قولهم: إن تعذيب أهل النار أصلح لهم ولأهل الجنة من تنعيمهم، القولُ بأنه تعالى لو علم أن زيدًا يؤمن إن كلّف وحده، ويكفر إذا كلّف عمرو وخالد، لكنهما يؤمنان أن الواجب على القدير سبحانه أن يكلّف الثلاثة، ويكون ذلك أصلح للجماعة، وقالوا: إن كان متى كُلِّف زيد وحده كفر فليس تكليفه صلاحًا، فأدّاهم ذلك القول، إلى هذا القول، وقد علمنا أن تكليف عمرو وخالد مفسدة في تكليف زيد، لأنه يكفر عند تكليفهما، ولولا ذلك لآمن، كما أنهما يؤمنان عند تكليفه، ولولا ذلك لما آمن، فقد صار ما هو فساد في الدين، واجبًا عندهم وحسنًا، وداخلًا في الأصلح، وزعموا أن ذلك يحسُن، لأنه أعمّ في الصلاح، لأنه إذا كلّف وحده، حصل إيمان واحد، وإذا كلّفا معه حصل إيمانان وهو في الكفر أتى من قبل نفسه، فيجب أن يحسن ذلك، وإذا كان هو الأصلح، وجب ولزم. فأما إذا علم أنه يكفر لو كلّف وحده، فيجب أن يقبح، لأنه لا صلاح فيه، لأن عندهم أن الصلاح في التكليف، يعتبر بما يحصل له وعنده من الثواب، ولا يعتبر به نفسه إلا على وجه التبع. فقالوا: إذا كان يؤمن عند تكليفه وكفره اثنان، فما يحصل من المنافع، أكثر منه إذا كُلِّف وحده وآمن، فيجب أن يكون الأَوْلى في الحكمة. فأما إذا كان يكفر لو كلّف وحده، فلا نفع هناك، بل هناك مَضَرَّة، لأنه يستحق العذاب عنده، فيجب أن يكون فسادًا وقبيحًا.

[في بيان أن رأي القائلين بالأصلح أكثر فسادًا من رأي المجبرة]

وعلى هذا الوجه قالوا: علم سبحانه أن عند فعل من الأفعال، يؤمن اثنان، ويكفر واحد، فهو الأولى في الحكمة، مما يكفر عنده اثنان ويؤمن عنده واحد، حتى ألزمَهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على هذا القول، أنه تعالى يلزمه أن يفعل ما يكفر عنده نصف المكلَّفين إلا واحدًا منهم، إذ كان المعلوم أن النصف الثاني يؤمنون عند إيمان وذلك الواحد، وهذا صريح مذهبهم، لأنه لا فرق بين زيادة القليل والكثير في هذا الباب، وبيَّن أن المتقدِّمين لم يستجيزوا ارتكاب هذه المَقالَة، لأنها أعظم من قول أصحاب اللطف، لأنهم إنما جوَّزوا ألَّا يفعل تعالى ما يعلم أن المكلّف يؤمن عنده، ولم يُوجِبوه، كما قلنا، ولم يجوِّزوا أن يفعل سبحانه ما يكفرُ المكلّف عنده، وألحقوا بالاستفسار، وامتنعوا منه أشدّ امتناع. والقائلون بالأصلح قد ارتكبوا ذلك، وقالوا: يحسن ما يكفر المكلّف عنده، إذا آمن عنده اثنان، بل أوجبوا ذلك إيجابًا، فقولهم أفحش من قول أصحاب اللطَف. ومن عجيب أمرهم أنهم ينسبون شيوخنا إلى موافقة أصحاب اللطَف من حيث لم يُوجِبوا الأصلح، ويزعمون أن مَن لم يُوجِبه مطلقًا، لا يمكنه القول بوجوب الأصلح في باب الدين، وقد رأيت كيف لزمهم القول، وكيف زادوا على أصحاب اللطَف، فقد دخلوا في أعظم مما ألزمونا، وإنما خطايا أصحاب اللطَف من حيث لم يقولوا بوجوب اللطف، وهؤلاء القوم لم يقولوا بوجوبه على بعض الوجوه، وأضافوا مع ذلك القبيح إلى الله سبحانه، وهو المفسدة، لأنّا قد بيَّنَّا فيما تقدم، أن ما يكفر عنده المكلّف على وجه لولاه لآمن، لا يكون إلا قبيحًا، ويلزمهم على ذلك كل ما يلزم المجبرة، لأنهم وإن لم يعترفوا بقُبح ذلك، فليس يخرج من أن يكون قبيحًا، كما أن المجبرة وإن ادّعت في القبائح أنها حسنة من الله تعالى، فالكلام لهم لازم، لو قيل: إن قولهم أعظم من قول المجبرة لجاز، وذلك لأن المجبرة تنسب إلى الله تعالى القبائح، إذا كان كسبًا، ويمنع من ذلك فيما ينفرد به، ويصرفون وجه القبح إلى حينه المكتسب. وقد نسب القوم ما هو مفسدة إلى أنه مما تفرَّد تعالى به.

وبعد، فإنهم يجوِّزون على الله سبحانه القبائح ولا يُوجِبون، وقد أوجب القوم ذلك.

وبعد، فإن المجبرة تصف القديم تعالى بأنه يجوز ألَّا يفعل القبيح، وعند القوم أن هذا «الاستفسار» لا بدَّ من أن يفعله، وإلا فسد التدبير. وأعجب من ذلك قولهم: إن ما يكفر عنده زيد لا يكون صلاحًا إذا انفرد، فإذا آمن عنده اثنان، يكون صلاحًا، ويرتكبون أنه أصلح للجماعة، فلو أنهم قالوا إنه صلاح وأصلح للاثنين، لصحَّ، فأما كونه صلاحًا لمن لو انفرد لكان حاله كحاله الآن، فكيف يجوز ألَّا يكون صلاحًا إذا أفرد بالتكليف، ويكون صلاحًا له، وإنما إذا جمع بينهم في التكليف، فالحال فيما ترجع إليه واحدة، وكيف يكون الشيء صلاحًا لجماعة هم ثلاثة، ولا يكون صلاحًا لكل واحد منهم؟ وهل ذلك إلا أبعد مما يقوله مَن خالَفَنا في الجواب: إن كل واحد هو محدث في الحقيقة، والجميع ليس كذلك، لأن القوم جوَّزوا ذلك فيما لا ينحصر، وهؤلاء جوَّزوه في المنحصر، فقالوا في الثلاثة: إن الشيء صلاح لهم، ولم يجعلوه صلاحًا لكل واحد، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن جاز ألَّا يكون صلاحًا لمن يكفر إذا خُصَّ بالذِّكر، ويكون صلاحًا له ولهما، إذا اجتمعوا في اللفظ، فجوِّزوا ألَّا يكون صلاحًا لمَن يؤمن عنده إذا خُصَّ بالذِّكر، ويكون صلاحًا لهما ولمَن يكفر على طريق الجمع، فإذا كان كونه صلاحًا لهما لا يتغيَّر في التخصيص والتعميم، فكذلك يجب ألَّا يتغيَّر، فمن المعلوم أنه يكفر، وهذا يُوجِب أن (يكفر عنده) صلاح له في الحقيقة، وإذا كان كذلك حسن ووجب، وإن لم يؤمن عند كُفره غيره.

[في إثبات أن التكليف يدخل دائمًا في حكم الصَّلاح]

واعلم أن الأصل في ذلك أن التكليف إما أن يعتبر كونه صلاحًا بكونه تعريضًا للمنافع، فسواء كفر المكلّف أو آمن، فهو صلاح من الله سبحانه ونعمة، ويحسن منه تعالى أن يفعله، على ما قدَّمناه في باب تكليف مَن يعلم أنه يكفر، أو يكون وجه كونه صلاحًا: بما يستحق به من الثواب، ووجه كونه

فسادًا أو خارجًا من الصلاح: بما يستحق به من العقاب، حتى يصير كأنه هو الواقع من المكلّف، فإن كان كذلك، فقد علمنا أن كُفْر زيد متى كلّف وحده لا يكون إلا فسادًا، فكذلك إذا كلّف معه مَن يؤمن، لأن حاله في الوجه الذي له كان تكليفه فسادًا، أو خارجًا من الصلاح، لم يتغيَّر بالمضامة والانفراد، ولو جاز والحال هذه أن يقال إن تكليفه يحسُن ويجب، وإن كفر عنده لإيمان الآخرين، لجاز أن يُقال إنه يحسُن منه تعالى أن يظلمه عند إيمان الآخرين، وإن كان لا يحسُن ذلك لو انفرد، وأن يدعوه إلى الفساد، وينعاه عليه، ويغريه به عند إيمان الآخرين وإن كان ذلك يقبح لو أفرد بالتكليف.

واعلم أن المنافع إنما تؤثر في قبح المضارّ، فتتعلقه إلى الحسن متى كانت واصلة إلى مَن تَصِل المَضَرَّة إليه، فأما إذا كانت واصلة إلى غيره، فوجودها كعدمها، في أن الضرر يقبح، ولولا أن الأمر كذلك، لوجب أن يحسُن الظلم بانتفاع الظالم، إذا كان أزيَد لشدة حاجته إلى ما يلحق المظلوم من الضرر لأجل غِناه ويساره، وقد علمنا فساد ذلك، فلا يمكنهم أن يقولوا إن انتفاع المؤمنين بحسن المضار التي تلحق مَنِ المعلوم أنه يكفر.

فإن قالوا إنما يقبح هذا الضرب من المَضَرَّة لتعرِّيه من انتفاع الغير، وإن كان ما عداه من المَضَرَّة إنما يقبح متى يعرى من انتفاعه نفسه.

قيل له: فيجب أن يُحَكِّم في كل ضرب من المَضَرَّة بمثل ذلك، لأن الحال في المضار لا تختلف، ولو جاز ما قلتموه لجاز للمجبرة أن تقول في المضارّ: إنها إنما تقبح إذا قارنت القدرة المحدثة، فأما إذا تعرَّت منها لم تكن إلا حسنة.

وبعد، فإنه يلزمهم أن يجوِّزوا تكليفه وحده وإن كفر، إذا تفضَّل تعالى عنده على جماعة من الخلق، لأنه لم يَتَعَرَّ من المنافع، وعندهم أن ذلك يقبح، ويلزمهم فيمن علم سبحانه من حاله وهم ثلاثة، أنه لو كلَّفهم على وجه لآمنوا، ولو كلَّفهم على وجه آخر، لكفر الواحد منهم وآمن الاثنان، أنه يحسُن أن يكلِّفهم على هذا الوجه، لأن المضار لم تتعرَّ من المنافع، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما اعتلّوا به.

فإن قالوا: قد قلتم إن تكليفه بانفراده يحسُن، وإن كفر عند تكليفه غيره لم يحسن، وحاله لا تتغيَّر، فكيف عِبْتُم علينا مثله.

قيل له: إنّا حكمنا بقبحه إذا كفر عنده غيره، لأنه استفساد في بابه من الدعاء إلى الكفر، على ما قدَّمناه من قبل، ولأنه لو زال نفع المكلّف، لم يفعل ما يكفر عنده، وليس كذلك حاله إذا أفرده بالتكليف، لأنه استفساد فيه، وقد صحَّ عندنا أن التعريض للشيء في حكمه، فإذا كان مُعَرَّضًا للثواب صار تكليفه نعمة، وإن كان المتعالَم أنه يكفر بسوء إحسانه، فأين الذي قلناه من مذهبكم، الذي لا فصْل بين أن يُفْرَد بالتكليف، في أنه يحصل من أهل العقاب، وبين أن يضمّ إليه تكليف الآخرين؟

[في استحالة كون العقاب داخلًا في الصَّلاح]

وبعد، فكيف يصحّ عند تكليف مَنْ يؤمن، أن ينقلب العقاب، فيتغيَّر حُكمه، مع أن حاله واحدة. فإذا كان العقاب الدائم الذي يشترك به، متى كُلِّف وحده فسادًا، فيجب أن يكون كذلك، وإن كلّف معه غيره، لأن في الحالين قدْر العقاب الذي ينزل به ودوامه لا يتغيَّر، ومتى قيل عند تكليفهما إن العقاب صلاح، فهو بمنزلة أن يُقال إنه لذَّة وسرور، وإنه خارج من أن يكون ألمًا وغمًّا، وهذا بمنزلة قَلْب المُشاهدات.

وعلى هذا الوجه، ألزمهم شيوخنا رحمهم الله أن يقولوا إنه عند تكليفهما يصير الشيء صلاحًا للأعراض والمعدوم، بل يكون صلاحًا للقديم، وإن كنّا نعلم استحالة المنافع على كل ذلك، وعلى القديم تعالى، فلما كان هذا باطلًا، وجب ألَّا يصير ما عنده يعاقب صلاحًا له، لأن كون العقاب داخلًا في الصَّلاح، في الاستحالة بمنزلة جواز الصَّلاح للقديم سبحانه، وللأعراض، فأحدهما كالآخر.

وقيل لهم على هذا المذهب: لئن جاز أن يتغيَّر حال العقاب بالانضمام، ليجوزنَّ أن تتغير حال ما يستحقه الإتيان من الثواب والانضمام، فيكون صلاحًا إذا أفرد بالتكليف، وفسادًا إذا ضمّ إلى تكليفهما تكليف مَنِ المعلوم أنه يكفر، فلما كان حال ثوابهما لا يتغيَّر بالانضمام، فكذلك حال عقابه.

[في بيان أن الصلاح منه تعالى يُوجِب عليه عموم النفع]

وبعد، فمتى علم أنه عند إيمانهما يكفر زيد لو كلّف، ويكفر عمرو لو كلّف، وكل واحد منهما لو كلّف بانفراده لتغيَّر حاله، فكيف لا يتغيَّر حالهما لو جمع بين تكليفهما، حتى يصير تكليفهما كتكليف أحدهما، في دخوله في أن يكون صلاحًا؟ وهذا يُوجِب أن يجوِّزوا تكليف اثنين، يعلم أنهما يكفران عند تكليف آخرين يعلم أنهما يؤمنان، على أنه تعالى ممَّن لا تجوز عليه المنافع والمُحاباة، والأصلح في الواحد كالأصلح في الجماعة عنده، وكان زيد لو كلّف وحده لآمن، وفاتَ فيهما التكليف الذي يؤمنان عنده، كما أنهما متى كلّفا وكلّف زيد آمَنَا، وفات زيدًا الإيمان والثواب، فلِمَ صار تعالى بأن يجب عليه أن يفعل ما يفوت عنده صلاح زيد وحده، أولى من أن يفعل ما عنده يحسُن له الصلاح، ويفوت الآخرين، والأصلح على العموم والخصوص واجب عليه. وهلَّا قيل إن الأَولَى في الحكمة ألَّا يكلّف الجميع، لكن لا يحصل العقاب، لأن ما يزول معه العقاب، أولى مما يفوت به الثواب، كما أن أحدنا يعلم أن الأولى في تدبيره علمًا به وأولى به أن يفعل، ما يزول معه منافعهم فقط، دون ما يحصل معه المضارّ لبعضهم، وهلَّا وجب في الحكمة فيمن هذا حاله أن يتفضَّل تعالى عليه ولا يكلِّفه، لأن الجمع بينهم في التفضّل يقتضي اجتماعهم في نيل المنافع، ومتى كُلِّفوا انفرد اثنان بالمنافع، وحصل الآخر مستحقًّا للعقاب، وقد علمنا أن الحكيم منّا إذا أمكنه أن يدبِّر أمر مَن يَلِي أمره على وجه يعمّهم بالنفع، وإن لم يعظم، يكون أولى من أن يدبِّرهم بوجه يقتضي في بعضهم المضارّ العظيمة، مع تساوي جميعهم عنده فيما له ولأجله يختار الصلاح لهم.

فإن قالوا: إن للثواب قدرًا عظيمًا، ومنزلة لا يساويه التفضّل ولا يقاربه، فلذلك كان تكليف الجماعة أولى.

قيل لهم: إنه وإن كان كذلك، فما يُوجِب عموم النفع الذي يقلّ خطره، أولى مما يُوجِب في الواحد منهم الفساد، وإنزال المَضارّ العظيمة به، على ما ذكرناه في الشَّاهِد.

وبعد، فإنه يلزم القوم أن يجوِّزوا فِعْل ما يكون عنده زيد إذا آمن عنده اثنان، وإن كان قدر ثوابهما دون قدر عقابه، لأن ذلك لا يُخرِجهما في العدد من أن يكونا أكثر من الواحد.

فإن قالوا: إنّا نعتبر عدد المنافع دون عدد المنتفعين. قيل لهم: فجوّزوا تكليفه وإن كفر عند تفضّله تعالى على جمع كثير عظيم بأكثر من عقابه، وجوّزوا أن تكليفهم على وجه يكفر زيد عنده، فإنه يجوز أن يكلّفهم على وجه آخر تؤمن الجماعة عنده، لأن الانتفاع أكثر، وقد بيَّنَّا أن كثرة الانتفاع تعتبر في حُسْن المَضَرَّة، إذا كان الواصل إليه واحدًا، فأما إذا كانا غيرين لم يجب ذلك فيه. فأما تشبيههم ما يقولون بما يذهب إليه من [أن] إيلام زيد يحسُن لكونه صلاحًا لعمرو، ولولا ذلك لقبح، فبعيد، وذلك أنّا إنما نقضي بحُسْن ذلك إذا كان صلاحًا له أو لغيره، ليخرج بذلك من كونه عبثًا، لا لأن حاله في أنه ليس بظلم يتغيَّر، وليس كذلك ما قالوه، لأن عندهم أن تكليف مَن يعلم أنه يكفر بانفراده في حكم الظلم، فيجب ألّا يتغيَّر بإيجاب غيره؛ يُبَيِّن ذلك أن المعتبر عندهم في وجوب المنافع وقُبْح المضارّ، بحال المضرور والمنفوع، فإذا كان حال المضرور لا يتغير بأن ينفرد، أو يصل إلى غيره منافع فيما يناله من المضرَّة، فكيف يختلف الحكم في حُسْن تكليفه.

[في بيان أن الأصلح إما يكون عامًا وإما لا يكون]

وقد ألزمهم شيوخها رحمهم الله، مسألة لا بدَّ من ترك المذهب عندها، فقالوا: أخبرونا إذا كان المعلوم أن زيدًا لو انفرد بالتكليف لآمن، وإذا كلّف مع آخرين كَفر وآمَنَّا، وعُلِم من حال عمرو أنه لو كلّف مع آخرين غير الأولين لكفر وآمَنَّا، وأنه تعالى لو جمع بين تكليف الستة لكفر الجميع، ما الذي يلزمه؟ فإن قالوا: إن يكلّف أحد الفريقين فقد فات الفريق الآخر الأصلح، ولئن جاز ألّا يفعل بهم ذلك، ليجوزَنَّ ألّا يفعل بالفرقة الأولى مثله.

فإن قالوا: يلزمه الجمع بين تكليفهما، فقد علمنا أن الجميع يكفرون، وفي هذا قرب الأصلح للكل، وإن قالوا: لا يكلّف كِلا الفريقين، فقد ترك الأصلح بهما نفعًا. فإن قالوا: لا نقول بسائر ما ذكرتموه، بل نقول إنه تعالى مُخَيَّر في تكليف هذين الفريقين، فأيَّهما شاء كلّفه.

قيل له: أليس إذا اختار تكليف أحدهما فقد ترك أن يفعل الأصلح بالفرقة الأخرى.

فإن قالوا: هذا بمنزلة قولكم في الواجبات المُخَيَّر فيها، كالكَفَّارات وغيرها.

قيل له: إنما يجوز ذلك لأن المصلحة تحصل للمكلّف بإحدى الكفَّارات، فإذا تساوت في ذلك قلنا في المكلّف: إنه مُخَيَّر فيها، وليس كذلك قولكم، لأنه تعالى يجب أن يفعل الأصلح بعمرو لأمر يخصّه، ولا تعلّق له بزيد، ويلزم أن يفعل الأصلح بزيد على هذا الحدّ، وأحدهما لا يُغني عن الآخر في الوجه الذي له وجب، ويصير ذلك بمنزلة ذَنْبين وحقَّين لنفسين، في أن سقوط أحدهما لا يُسقِط وجوب الآخر.

فأما ما يستحقه المكلّف من الثواب، فالقديم تعالى مُخَيَّر فيه، لأنه قادر من جنس ما يفعله على ما لا نهاية له، فمتى فعل قدر المستحق، فهو بمنزلة ردّ الدِّرهم الذي يستحقه علينا الغير، في أن التعيين لا غرض فيه، وليس كذلك ما قاله القوم، لأن صلاح الواحد لا يتعلق بصلاح الآخر، وهذا يُبطِل تعلّقهم بالتخيير، ويبيِّن أن هذه المسألة يلزمهم لا محالة فيها ترك القول بالأصلح على مذاهبهم.

وهذه الجملة كافية في بيان فساد هذا المذهب، بل ما أوردناه من شرحه في صدر الباب كافٍ، وإن كنّا إنما أوردنا القليل من كثير ما ذكره شيوخنا رحمهم الله في الكتب.

الكلام فيما لا ينفكّ فيه التكليف العقلي[١] من العلم والعمل وما يتصل بذلك

[في بيان ما يلزم المُكَلَّف عقلًا من العلم والعمل]

قد بيَّنَّا من قبل حُسْن التكليف وشروطه، وأنه غير واجب على طريقة أصحاب الأصلح. وبيَّنَّا ما يجب كونُ المكلّف عليه من الأوصاف، وما يلزم

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول=

المكلَّف أن يفعله من الأدلة وإزاحة العِلَل وغيرهما. وبيَّنَّا وجوب النظر المؤدِّي إلى معرفة الله سبحانه بتوحيده وعدله على كل مكلّف. وبيَّنَّا أن وجه وجوب هذه المعارف كونها أنها في هذا الوجه لا تختصّ مكلّفًا دون مكلّف، وبيَّنَّا مُفارقتها للواجبات الشرعية التي تختصّ في كونها لطفًا بمكلّف دون مكلّف، وبوقت دون وقت، ونحن نبيِّن الآن ما يلزم المكلّف عقلًا من العلم والعمل، ليعرف الفرق بينهما وبين التكليف السمعي، ونذكر من فصوله وأبوابه ما يحتاج إليه، ثم نعدِل إلى الكلام في الثواب.

فصل في بيان جملة ما لا يخلو المكلّف منه

[في بيان الأمور التي يجب على المكَلَّف الإلمام بها]

قد بيَّنَّا في القبائح العقلية أنها على ضربين: أحدهما يعلم العاقل قُبحه باضطرار، والآخر باستدلال عقلي، وكذلك الواجبات، وكذلك النوافل وما شاكله. وبيَّنَّا أن المُباح لا مدخل له في التكليف، وبيَّنَّا أن الواقع على حدِّ الإلجاء وعلى حدِّ السهو، لا يدخل في هذا الباب، ودللنا على [أن] من حق القبيح ألَّا يفعله المكلّف، ويتحرَّز من إحداثه وإيجاده، فقد كلّف وذلك فيه. ومن حق الواجب أن يفعله، وأن يتحرَّز من الإخلال به، فقد كلّف في جميع الواجبات ذلك، وقد كلّف في النَّدْب أن يفعله، ليجتلب به النفع والثواب، وإن لم يلزمه التحرّز من تركه.

ولا يجوز في التكليف في قسمة العقل سوى ما ذكرناه، لأنه إنما يلزمه إحداث الفعل أو ألا يحدثه، أو يندب إلى إحداثه، أو إلى ألَّا يحدثه، لأن ما عدا ذلك لا مدخل له فيما يقدر عليه، وقد صحَّ أن تكليف ذلك أجمع يتعلق بالعلم به وبأحواله، فإن كان العلم بذلك حاصلًا باضطرار لم

= الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدٍّ لا يبلغ الحال به حدَّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

يكلّف، وإن لم يكن كذلك فقد كلّف تحصيل العلم بذلك، ليصحّ منه إذا ما كُلِّف.

وكما يجب معرفة القبائح، فكذلك يجب معرفة وجوه قُبحها، ويجب أن يعرف الوجوه التي يلزمه التحرّز منها لأجلها، وكذلك القول في وجوب الواجب، ووجوه وجوبه، وما يلزمه أن يفعله عليه. ويجب أن يعلم العاقل ما يستحق بذلك، من مدح وذمّ، وعِقاب وثواب. ومن جملة ما يجب أن يعرفه المكلّف وجوب التوبة عليه، بإزالة ما يستحقه من العقاب، لكي ينتفع بأداء ما كُلِّف، فلا بدَّ من بيان حال التوبة، وما يتصل بذلك، وليس يجوز أن يوقف على ذلك إلا وقد عرف الوجوه التي عليها يتعلق الذّمّ والمدح، حتى يتوب من ذلك الوجه. ولا بدَّ للمكلّف من أن يفصل بين ما يلزمه من حقوق العباد، والفرق بينها وبين ما تلزمه العبادة، وأنت تجد ذلك في تفصيل أبوابه.

فصل في أن المُكَلَّف يعلم بعقله ما كُلِّف من دون سمع

[في بيان أن المُكَلَّف لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل]

اعلم أن ما تفتقر صحةُ السمع إليه، لا يجوز أن يحتاج فيه إلى سمع، لأنه يؤدّي إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه، وذلك يُوجِب ألَّا يوجدا جميعًا. وقد بيَّنَّا أن السمع هو الكتاب والسُنَّة، ولا يصحّ معرفة صحتهما إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم، لا يفعل القبيح، فلو لم يمكن معرفة ذلك عقلًا، لم يصحّ معرفة السمع ألبَتَّة، وقد بيَّنَّا أن المعجز يدل على النبوَّات كدلالة التصديق، فإذا لم يصحّ أن يُعْلَم تعالى صادقًا بقوله وقول الرسول، فيجب ألَّا تصحّ معرفة النبوَّات بقولهما، وذلك يُوجِب أن يعرف من جهة العقل. وقد بيَّنَّا في باب النظر والمعارف، أنه يمكن التوصّل إلى معرفة الله تعالى بأدلة العقل، فلا يُحتاج في ذلك إلى سمع؛ وبيَّنَّا أن التخويف الذي عنده يجب النظر، قد يحصل بقول الداعي وورود الخاطر، فلا يصحّ أن يقال إنه يُحتاج إلى الحجة لأجل ذلك. على أن التكليف لو افتقر إلى قول النبي صلّى الله

عليه وبعثته، لوجب في النبي ألَّا يصحّ تكليفه إلا بنبيّ آخر، ثم كذلك في جميعهم، وهذا يُوجِب ألَّا ينتهي المكلَّفون إلى حدٍّ، ومتى قال المخالف في النبي الأول إنه يعرف التكليف من دون سمع وارِد، قلنا بمثله في جميع المكلَّفين؛ فإن قال في أولهم إنه تعالى يخاطبه فيستغني عن النبي، فقد علمنا أن مخاطبة القديم تعالى في أنه يَحتاج في معرفة صحته إلى دليل يجري مجرى المُعجِز، كمخاطبة النبي، فيجب في ذلك الأول ألَّا يصحّ أن يَعرف ما كلّف إلا بالسَّمع، ولا يُعرَف السمع إلا بالعقل، وذلك يؤدِّي إلى تعلّق كل واحد منهما بالآخر.

وبعد، فإن الذي يعلمه العاقِل باضطرار، لا يفتقر فيه إلى سمع، كالعلم بقبح الظلم، وكُفْر النِّعمة، ووجوب الإنصاف والشكر. وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل، لأنه يمكنه أن ينظر فيه، فيعرف المدلول؛ فإن جاز فيما هذا حاله أن يفتقر إلى سمع، ليجوزَنَّ في السمع أن يقال فيه إنه يفتقر إلى سمع آخر، ومتى قيل فيه إنه مستقلٌ بنفسه، من حيث إنه يُمْكن أن يعرف به الحكم، فكذلك القول في أدلة العقل.

[في بيان أن المُكَلَّف يعرف بالعقل الفرقَ بين القبيح والحسن]

وبعد، فإنه إنما يجب النظر في صدق النبي والقبول منه، إذا خاف المكلّف من ترك النظر في ذلك مَضَرَّة، فإن لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة يعلم بها وجوب العقل، لم يصحّ أن يعرف السمع، وهذا يُوجِب كون العاقِل عارِفًا بوجوب كل أمر يخاف في تركه مَضَرَّة، فقد صار العقل مستقلّاً بذلك من دون سمع، وسائر ما نعلم به العقليات يحلّ هذا المحل، فيجب أن يستقل به. وقد بيَّنَّا بُطلان قول المُجْبرة، الذين يقولون إن بالعقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحَسَن، وإن ذلك موقوف على الأمر والنهي بوجوه كثيرة، فليس لأحد أن يقول: إنما يحتاج إلى السمع ليفصِل العاقل بين الواجب والقبيح.

وبعد، فإنّا نبيِّن أن السمع إنما يُعلَم به ما يكون مصلحة ومفسدة في التكليف العقلي، ولا يحسُن أن يَرِد إلا لهذه الفائدة، فلولا أن التكليف العقلي

يستقل بنفسه، لَما صحَّ ورود هذا السمع، ولذلك جوَّزنا في كثير من المكلّفين ألَّا يكون لهم ألطاف فيما كلّفوا، فلا يحسُن بَعْثة النبي إليهم، لأنه متى عُلِم من حال المكلّف أنه يقوم بكل ما كُلِّف على كل وجه، أو يقضي على كل وجه، فبعثه للأنبياء فيه، لا فائدة فيه، وإنما يبعث تعالى رُسُلَه لأداء الأمور التي إذا اختلفت الشرائع، وضح فيها النسخ، وليس كذلك حال العقليات، لأنها لا تختلف في الوجه الذي حصل فيه التكليف.

فإن قال: فيجب أن يجوِّزوا خُلُو التكليف العقلي من السمعي، على كل حال.

قيل له: إن أهل العقول يجوِّزون ذلك، بشرط أن يُعلَم من حالهم أنه لا لُطف لهم في ما يحمله الرسول، فأما أن يجوّزوا ذلك مع كون الشرائع لطفًا لهم، فبعيد، لأنه تجويز لما يجب أن يعلم فيه الوجوب، لكنه لا يمتنع ألَّا يكلّف الله تعالى في الأصل إلا مَن لا لطف له في الشرعيات، فلا يبعث إليهم الرُسُل، ويكون بعثه عبثًا، لا فائدة فيه لو فعله، تعالى عن ذلك. وسنبيِّن هذه الطريقة عند الكلام في النبوَّات.

فصل في تفصيل القبائح العقلية

[في بيان ما يقبح الفعل لأجله عقلًا]

هي في الجملة على أضرب ثلاثة: منها ما يقبح لصفة تخصّه، نحو كونه ظلمًا وكذبًا وعَبثًا. ومنها ما يقبح لكونه مفسدة في غيره. ومنها ما يقبح لأنه تَرْك لواجب معيّن، ونافٍ لوجوده. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يجوز أن يَعلم قبح الفعل مَن لا يَعلم وجه قُبْحه، على جملة أو تفصيل، وإن كان قد يصحّ أن يعلم قبحه ووجه قبحه، وإن لم يعلم أن قبحه لأجله، فالخلاف الدائر في القبائح التي تعلم باضطرار، تختصّ هذا الوجه الثالث، ولذلك لم نجوِّز أن يعتقد عاقل في الظلم أنه حسن على كل وجه. وإن جوَّزنا أن يعتقدوا أنه يقبح لا لكونه ظلمًا، أو أنه يحسن على بعض الوجوه، فالظلم مما يعلم العاقل قبحه

باضطرار على الجملة، فأما في التفصيل فمتى علمه ظلمًا علم قبحه، فالشُّبهة تجوز في هذا التفصيل، ولا تجوز في الجملة التي قدَّمنا ذكرها، على ما بيَّنّاه في باب الآلام. فالواجب على العاقل ألا يُقدِم على ما يعلمه ظلمًا، أو يجوز كونه كذلك، فهو محجوج بعقله، فيما يسببه عليه، لأنه مع الشُّبهة يلزمه الكفّ عن الآلام، كما يلزمه مع المعرفة، وإنما يحسن منه إيلام الغير مع العلم بأنه خارج عن الظلم، داخل في العدل أو الإحسان، فمتى لم يعلم ذلك لزمه الكفّ. وقد بيَّنّا أنه لا فرق بين أن يعلم في القبيح أنه قبيح، وبين أن يجوز كونه كذلك، في أن في الحالين يقبح منه الإقدام. لكن الأفعال على ضربين: أحدهما عند الاشتباه يجوز قبحه على ما قدَّمناه. والآخر عند الاشتباه يعلم وجه حُسنه، لأن وجوه الحُسْن قد يخالف بعضها بعضًا، فيحسُن منه الإقدام، فما الأصل فيه الإباحة[١] يدخل في هذا الباب، فأما أصل الحَظْر[٢] فهو من القديم الأول، وقد بيَّنّا في هذه المضارّ أن غَلبة الظن فيها تقوم مقام العلم، فلا فرق بين أن يعلمه ظلمًا ويعلم ما هو عليه، أو يظن ذلك فيه، في وجوب التحرّز عليه في كِلا الحالين.

[القول في قُبْح الظلم والضرر]

واعلم أن الوجه الذي له يقبح ظلمه لنفسه، كالوجه الذي له يقبح ظلمه لغيره، وإنما يفارق أحدهما الآخر، في أن ما يفعله بنفسه قد يكون ملجأ إلى ألّا يفعله، فيخرج عن باب التكليف، وفي غيره لا يحصل ذلك من هذا الوجه، إلا أن يكون ذلك الغير يجري مجرى نفسه كالولد، فمتى زال الإلجاء، فالواجب عليه ألا يضرّ بنفسه، كما يجب عليه ذلك في غيره، وإنما يفارق حالُه في نفسه لحاله في غيره، في دفع الضرر، لأنه يلزم ذلك في نفسه، وقد لا يلزم في غيره، على ما سنبيِّنه، وكون الفعل ظلمًا لا يختصّ

---

(١) الإباحة: قال القاضي عبد الجبار في ج ١٢ من هذه الموسوعة: الإباحة هي الخبر عن المُباح. الخبر عن أنه لا ضرر على المكلّف في الفعل. (المغني ١٢/ ٤٩).

(٢) الحظر: هو ما قبّحه العقل وزجر عنه وبعّد منه؛ كالظلم والسَّفَه والعبث. (أوائل المقالات ص ٢٢٥) الحظر في الشرع: ما يُثاب بترْكه ويعاقب على فعله. (جامع العلوم ٢/ ٣٨).

بجنس دون غيره، وإن كان الأصل فيه الآلام والغموم، لكنه لمَّا صحَّ أن ما يؤدِّي إليهما يكون ظلمًا، دخل فيه أكثر أجناس الأفعال، لأنه يصحّ فيها كونها مؤدية إليهما، أو إلى أحدهما، فقد يكون القول ظلمًا، وكذلك في الحركات وغيرها، وإنما يبعد دخول ذلك في الأمور الباطنة فيما يتصل بالغير، لأنه لا يكاد يعرفها بالعقل، فأما فيما يتصل به، فالحال فيها وفي الأمور الظاهرة لا يتغير، ولذلك لم نجوِّز دخول الإكراه في الأمور الباطنة، وجوَّزنا دخوله في الأمور الظاهرة.

وقد بيَّنَّا أن الضرر قد يقبح لكونه عبثًا وإن لم يكن ظلمًا، فما هذا حاله يلزم العاقل الكفّ عنه، ولذلك قلنا إنه يقبح من المرء أن يستأجر أجيرًا ليفعل ما لا نفع فيه، فإن وفَّاه الأُجرة ـ وقد يدخل في هذا الباب ما يكون المكلّف ملجئًا إلى ألَّا يفعله ـ فيجب أن يُمَيَّز بينه وبين ما له مدخل في التكليف.

[القول فيما يقبح من الكلام والأمر والإرادة]

فأما الكلام فقد يقبح لكونه كلامًا وأمرًا بقبيح، أو بما لا يُطاق، ونهيًا عن الحسن، وعمَّا لا يُطاق، ويقبح لأنه عبث، وقد يقبح لأنه ظلم، وقد يقبح لأنه مفسدة، وقد بيَّنَّا أن الكذب إذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر، يُعلم قبحه باضطرار، وقد علمنا أنه إنما قبح لكونه كذبًا، لا لتعرِّيه من هذين، كأنه لو قبح لذلك لوجب ألَّا يكون بينه وبين الصدق فرق، لأنه قد يقبح إذ يَعْرَى من هذين الوجهين، وثبوت التفرقة بينهما من حيث عُلِم أن أحدًا من العقلاء لا يختار الكذب على الصدق، وقد يختار أحد الصدْقين على الآخر، دلالة على أنه إنما يقبح لأنه كذب. فالواجب على العاقل ألَّا يفعله متى علمه كذبًا، أو جوَّز كونه كذلك، على ما قلناه في الظلم.

وقد دللنا على أن الأمر بما لا يُطاق قبيح، وكذلك الأمر بالقبيح فيما تقدَّم، فالواجب على العاقل ألَّا يفعلهما، إذا علم كونهما كذلك، أو جوَّز كونهما من هذا القبيل. وقد بيَّنَّا أن من حق الحسن أن يخلو من وجوه القبح، فما لم يَعلم المكلَّف خلو الكذب والأمر من الوجوه التي قدَّمناها، لم يكن له

أن يفعله، فصار الأصل في ذلك القبح، ما لم يعلم من حاله زوال وجوه القبح. وكذلك القول في سائر الأفعال، والقول في النهي عن الحسن، وعمّا لا يُطاق، وعمّا يجوز كونه كذلك، كالقول في الأمر.

فأما ما يقبح لأنه عبث، فقد يعمّ جميع الكلام، لأن الكذب قد يقبح لذلك، وكذلك الأمر والنهي والصدق، وقد يقبح أيضًا لذلك، ويدخل فيه ما يقوله شيوخنا رحمهم الله من الخطاب بالمجمل، من غير بيان يقترن به، وخطاب العربيّ بالزّنجية من غير بيان، ويدخل فيه تكليف ما لا يُطاق، إذا تعرّى عن العقليات، ويدخل فيه مخاطبة الجماد ومَن لا يفهم، إلى غير ذلك، ولا فرق بين أن يعلم كونه كذلك، أو يجوِّزه على نحو ما ذكرناه.

فأما ما يقبح منه لأنه ظلم، فهو ما يعلم أنه يؤدِّي إلى ضرر فيه أو في غيره، فإن جوَّز ذلك بأمارة قبح أيضًا، فأما إذا كان له في الكلام غرض ولا يعلم فيه مَضَرَّة، ولا أمارة يُظَنّ عندها ذلك، فهو كالتنفس في الهواء، في أنه يحسُن، لأن ما هذا وصفه، فقد دخل في باب المُباح، وإنما ينتقل عنه بدلالة أو أمارة.

فأما ما يقبح منه لأنه مَفْسدة، فأكثره مبني على السمع دون العقل، لأنه لا يعلم بدليل العقل أن القول يؤدي إلى فِعْل قبيح، أو إخلال بواجب، فالطريقة فيه كالطريقة في الشَّرْعيات، وكل فِعْل مما ذكرناه عُلِم في الجملة بعض هذه الوجوه فيه، فالواجب على العاقل أن يتجنبه، وإن لم يعلم تفصيله؛ فلو أن بعض الأنبياء خبَّر بقبح كلام وقول، لكُنّا نعلم ثبوت بعض ما قدَّمناه من وجوه القبح فيه، ويلزمنا تجنّبه، وإن لم يعلم التفصيل، لأنَّا قد بيَّنَّا أن القبيح لا يثبت قبيحًا بقول الرسول، وإنما يكشف قوله عن حاله، فيكون كالدلالة عليه. فأما القول في الإرادة فقد تقبح لتعلّقها بالقبيح، وقد تقبح إذا كانت إرادة لفعل ما لا يُطاق، وقد يقبح لكونها عبثًا وظلمًا ومفسدة. فهي مُفارقة في وجوه قبحها لما ذكرناه من الكلام، لأن ما نذكره من كونه [عبثًا] ومفسدة وظلمًا يشيع في جميع الأجناس، فإن ذكرناه صحَّ، وإن حذفنا ذكره جاز أيضًا.

[القول فيما يقبح من الكراهة والاعتقاد والظن]

والقول في الكراهة على ما ذكرناه، لأنها تقبح إذا كانت متعلقة بحسن، وفي فعل الغير إذا كانت متعلقة بما لا يُطاق على طريقة النهي فأما كراهة ما تقدَّم منه إرادته فلا مُعتَبَر في قُبحه بتقدّم ما تقدَّم، بل يجب أن يعتبر حالها، وإنما نقول: إن مثل ذلك لا يجوز عليه تعالى، لأن إحداهما تقبح لا محالة، ومتى قلنا بأن ذلك لا يجوز عليه، لأنه دلالة البَداء[١]، فليس لأن ذلك من وجوه قُبحه، وقد يدلّ على أن الشيء لا يقع من الحكيم ما يدلّ على قبحه مرّة، ولا يدلّ على قُبْحه أخرى، وما يكون وجهًا لقُبحه وما لا يكون. فأما النظر والعلم فقد بيَّنَّا أنهما يحسُنان على كل حال، إلا في وجوه، فقد ذكرنا الخلاف فيها، لأنه لا يجوز أن يقعا عبثًا، وإنما يشبه الحال في تجويز كونهما مفسدة، فما لم يعلم ذلك من حالهما، أو يثبت عند أمارة[٢]، فيجب أن يحسُن من المكلَّف الإقدام عليهما، وإذا حصل الخوف الصحيح من تركهما، وَجَبَا، على ما تقدَّم من القول فيه.

فأما الاعتقاد فقد يقبح لأمرين: أحدهما لأنه جهل، والآخر لأنه لا يأمَن أن يكون جهلًا، ويدخل في هذين كل ما يقبح من الاعتقاد، وإنما يخرج عنهما ما يكون علمًا، بأن يعلمه المكلّف أنه يقع علمًا، أو يعلم أنه مما يختاره عن نظر قد حَسُن في عقله، أو عند ذكر الأدلة، على ما تقدَّم القول فيه في باب المعرفة، لأنه عند هذه الأمور يأمَن، على جُمْلةٍ أو تفصيلٍ، كونه جهلًا وقبيحًا.

فأما الظن فإنه يقبح إذا تعرَّى عن أمارة صحيحة، ويقبح إذا كانت الحال حالًا يُستَغنَى فيها عن الظن، بأن يكون الإنسان عالمًا أو يتمكّن من المعرفة، فأما قُبْحه لأنه عبث أو ظلم أو مفسدة، فمما قد تقدَّم القول فيه.

---

(١) البداء: هو الظهور. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٥؛ تصحيح الاعتقاد ص ٥٠؛ أوائل المقالات ص ٩٤). هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه أو النهي عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت والوجه، والآمر والمأمور. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

(٢) الأمارة: ما يقتضي غلبة الظن بضرب من اعتبار العادة وغير ذلك. وليست موجِبَة للظن. (الرسائل العشر ص ٨٥). وما يكون النظر فيه مُفضِيًا إلى غلبة الظن. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠).

ولا يعتبر في قبح الظن كون المظنون على خلافه، لأنه قد يحسُن والحال هذه، كما قد يقبح والمظنون على ما هو به.

[القول فيما يقبُح من التمنِّي والتصرف]

فأما التمنِّي فهو شبيه بالظن، فإذا كان مما له فيه غرض حَسُن، وإلا قَبُح، لأنه عيب، وليس له تعلّق بالغير، لأنه إنما يتمنى أحوالًا ترجع إليه، أو إلى مَن يجري مجراه، ومَن يجعله في حيِّز الاعتقاد، يُجريه مُجْراه فيما يحسُن ويقبُح، لكنه مُقَدَّر غير حاصل، فلا يؤثِّر فيه أن يكون المتمنَّى بخلافه، لأنه في الأكثر إنما يقدِّر ما يتمنّاه، ويكون ما يقدر فيه من الشروط كأنه حاصل، فالقول في الندم تجده في باب التوبة، فأما تصرّف العبد فيما يفعله من الحركات والاعتمادات وما يجري مجراها، فإنما يقبح منه ما كان ظلمًا أو عبثًا أو مفسدة، لأنه مما لا يتعلق بالغير، كتعلّق الإرادة والأمر، فمتى عَرِي عند تصرّفه من هذه الوجوه، وكان له فيه غرض، حَسُن منه الإقدام عليه، فإذا علمه على بعض هذه الوجوه، أو جوَّز كونه كذلك، أو حصل ما يقوم مقام العلم من الظن، فالواجب عليه الامتناع منه.

وهذه الحملة قد نبَّهت على جميع ما يحتاج إليه، وإن لم تذكر الأفعال التي تختصّ بوجوه لا ترجع إلى الجنس، كنحو القول فيما يحسن من الوطء ويقبح، وما يحسن من التصرّف في مُلْك الغير أو يقبح، عند بعض الأفعال، من إباحة وخلافها، وما يحسن تملّكه أو يقبح، وما يحسن التصرّف فيه من الأملاك أو يقبح، وإذا عرض القول فيه في باب الشرعيات فصَّلناه.

فإن قال كيف يعلم العامِل بعقله قُبْح هذه الأفعال، حتى يلزمه ألَّا يفعلها، وأن يكفّ عنها وهو لا يعلم بعقله أن هذه الأمور أفعاله، وأنها حادثة من قبله؟ فإن قلتم إنما يعلم ذلك إذا استدلّ على إثبات هذه الأمور، وأنه قادر عليها، فكيف يجوز أن تقولوا إن فيها ما يعلم باضطرار، مع كون جميعها فرعًا على الاكتساب[1]. وإن قلتم إنها أجمع تعلم باكتساب، فكيف يصحّ أن تعلّقوا أول

(١) الاكتساب: عرّف القاضي عبد الجبار نفسه الاكتساب فقال: «إنه الفعل الذي يكتسب به لنفسه=

التكليف بالعلم بالمُقَبّحات؟ وكيف يصحّ أن يرد التخويف بالخاطر ولما يثبت في العقل قبح شيء من الأفعال.

قيل له: قد بيَّنَّا فيما تقدم على المجبرة في أبواب متفرقة، أن العلم بقبح ما يُعْلم قبحه باضطرار، لا يجب كونه مبنيًا إلا على جملة تعلّق الأفعال بنا، دون تفصيله، وهذه الجملة ضرورية، فيصحّ أن يعلم ما ذكرناه من حالها باضطرار، وإذا عرفنا بالدليل أن الفاعل منّا يحدثها، عَلِم على التفصيل أنه يقبح منه إحداثها. وكذلك القول في سائر ما يعلمه باستدلال، أنه بعد الاستدلال يعلم الحال في قبحه على هذين الوجهين. وهذه الأفعال ففيها ما يعلم باضطرار كالآلام والكلام، وفيها ما يعلم أحكامها باضطرار، نحو ما يجده الإنسان من كونه مُريدًا ومعتقدًا، ونحو ما يعلمه من الفصل بين المتحرِّك والساكن، والمعتمِد في جهة وخلافه. فما نعلمه باضطرار فالحال فيه على ما بيَّنّاه، من أنه إنما يجب أن يعلم تعلّقه به على طريقه العقلية، وما عداه يستدلّ أولًا على إثباته، ثم على هذا الحكم. ولولا أن يُفضي ذلك [إلى بيان ما] قد تقدَّم في مواضع لبينّاه، لأن الحاجة إلى معرفته ماسَّة بالمكلّف. فإذا صحَّت هذه الجملة، لزم المكلّف التحرّز من هذه القبائح، إذا لم يكن مُلْجأ إلى ألّا يفعلها، وكان مخلًّى بينه وبينها. فإن دخلت عليه شُبهة، فاعتقد حُسْن بعضها، لزمه التحرّز، لأن الشُّبهة لا تُوجِب فيه الثقة، فلا بدَّ من أن يكون في حكم المحرز، لكونه قبيحًا، ويلزمه مع ذلك إزالة الشُّبهة، فيعلم كون ذلك قبيحًا فيتحرَّز من فعله، وعلى هذا الوجه قلنا إن الحجة قائمة على البراهمة[1] في قبح تكذيبهم الأنبياء، وعلى اليهود في تمسّكهم بمذاهبهم،

= خيرًا أو شرًا، أو ضرًا أو نفعًا، أو صلاحًا أو فسادًا. (المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨/ ١٦٤). والكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره. والاكتساب خاصٌ بنفسه. وقيل: الاكتساب يستدعي التعمّل، والمحاولة، والمعافاة. وأما الكسب فيحصل بأدنى مُلابَسَة. (الكليات ص ٥٨).

(١) من مُنكِرِي الرّسالات، يعبدون الله مطلقًا لا من حيث نبيّ ورسول. وأكثر ما يوجدون في الهند، وهم ينكرون الأنبياء والرُّسُل. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ١٥٢).

وأنه يلزمهم، ليمكّنهم من العلم أن يعلموا أو يُزيلوا الشُّبهة، فيجتنبوا المقبّحات.

وسنبيِّن فيما بعد أن التمكّن من العلم يقبح القبيح، كالعلم بقبحه، في أنه يجب التحرّز منه، وفي باب ما يستحقّ به من الذمّ والعقاب.

فصل في بيان الواجبات العقلية

[في بيان ما يجب من الأفعال عقلًا]

هي على ثلاثة أضرب: منها ما يجب لصفة تخصّه نحو ردّ الوديعة، وشكر النعمة. ومنها ما يجب لكونه لَطَفًا في غيره، كالنظر في معرفة الله تعالى، على ما تقدَّم القول فيه، وكالشرعيَّات، وإن كنّا لمجرد العقل لا نعلم ذلك من حالها. ومنها ما يجب من حيث يكون تركًا لقبيح به يتحرّز من فعله. ومن حق الواجب أن يلزم المكلّفَ التحرّز من الإخلال به، ولا يكون متحرِّزًا من ذلك إلا بأن يفعله، ويُقدِم عليه، ويصحّ منه أن يفعله وألَّا يفعله كالقبيح، فكما يصحّ أن يكلّف في القبيح ألَّا يفعله، فكذلك يكلّف في الواجب أن يفعله، وكما أن إقدامه على القبيح يقتضي الذمّ والعقاب على بعض الوجوه، فكذلك إخلاله بالواجب، ويمكنه ألَّا يخلّ به، كما يمكنه أن يخلّ بالقبيح، فقد دخل كل واحد منهما تحت التكليف، وإنما تختلف العبارات في ذلك، وإذا كان المعنى مفهومًا، لم يكن بالعبارات اعتبار.

[القول فيما يجب من التوبة والتحرّز من المضارّ وردّ الوديعة]

فأما التوبة فإنها تَجِب للوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، وهو دفع الضرر بها، والتحرّز من المضارّ أحد الصفات الذي يجب له الفعل، فهو داخل في القسم الأول الذي قلنا إنه يجب لصفة تخصّه، وهذه الواجبات تنقسم، ففيها ما يكون حقًّا لغيره، وفيها ما يجب لأمر يخصّ المكلّف. وما هو حق لغيره على ضربين: أحدهما هو حق لله سبحانه، يستحقه بنِعمه،

كالشكر والعبادة، والآخر حق للعباد، ولا بدَّ من تقدّم أسبابه، فردّ الوديعة حقٌّ للمودِع إذا تقدَّم منه الإيداع، ومن المودَع التكفّل بالحفظ، فمتى طالب مع سلامة حاله عن النقص والاختلال، وسلامة حال المودَع في التمكّن من الرد وزوال العُذر، فواجب عليه الرد، وما هذا حاله يُعلَم وجوب الرد فيه باضطرار، وإنما يشتبه الحال لبعض ما ذكرناه، ومتى لم يردّ والحال هذه، يصير كأنه ظالم غاصِب، ومتى حصل هناك عُذر، لم يسقط وجوب الرّد، لكنه يتأخر إلى حال السلامة، لأن ماله وجب الرّدّ في الأول قائم في الثاني إذا زال العُذر، فلا يجوز أن يُقال بوجوبه أولًا، ولا يقال به ثانيًا، ومتى لم يكن هو المتكفِّل بحفظ الوديعة، فالرد غير واجب عليه من جهة العقل، وإنما يجب ردّ الوديعة على الوارث، أو على مَن ينوب فيه عن الغير بالسمع، ولو أن السمع ورد بسقوط وجوب الرّدّ لكان يصحّ، ويخرج من أن يكون وديعة، أو يتأخر ردّه، لأن الله سبحانه إن يُمَلك ما يَمْلكه زيد عمرًا، فتصير الوديعة بهذه الصفة، ويصير كأن المودِع وهبها له، في سقوط الرّدّ، أو كأنه حصل هناك عذر في تأخّر الرّدّ، فليس لأحد أن يقول: لو كان واجبًا لكان السمع لا يؤثِّر فيه، فأما إذا لحق المُودَع نقص في التدبير واختلال، فإنه يصير بمنزلة مَن يدبِّر أمره، فلا يجب اتِّباع مطالبته في وجوب الرّدّ، بل يجب أن يعمل ما هو الصلاح له، فإما أن يتكفَّل المُودَع بتدبير أمره إن صلَح لذلك، أو غَيْره على ما ثبت في العقول.

[في بيان وجوب قضاء الدَّين]

وإنما قلنا ذلك، لأن وجوب الرّدّ هو من حقه، لكي ينتفع به، أو يدفع به المَضَرَّة، فإذا لم يكن له اختيار صحيح، تصير مطالبته لا حُكْمَ لها، لأنه ربما كان الرّدّ يقتضي تضييع حقه، فلذلك يجب أن يدبر أمره. فأما كيفية الرّدّ فالغرض فيه وصوله إلى صاحبه، فلذلك جاز أن يردّه بنفسه وبغيره، ومتى تناوله المُودِع سقط الرّدّ، لأن الغرض قد حصل، فأما تكلّف ردّه إلى موضع بعيد، فليس بواجب عليه، لأن الذي ثبت من حق المالِك عليه الرَّدُّ فقط، فأما حمله من بلد إلى بلد، فالعقل لا يقتضي وجوبه. فأما قضاء الدَّين فواجِب، من

جهة العقل مع سلامة الحال فيهما جميعًا، وإنما يفارق الوديعة، لأن الحق فيها يتعلق بعين، وفي هذا يتعلق لا بعين، ولا بدَّ في وجوبه من كونه متمكِّنًا مما يقضيه، بأن يملك ذلك، ومتى لم يملكه تأخّر وجوب القضاء ولم يسقط، لأنه في الحالة الثانية إذا ملك، فالعلَّة التي لها وجب أولًا قائمة. ويفارق العبادات والمصالح، لأنها قد تكون مصلحة بشرط بعض الأوقات، فتختلف الأوقات فيه، وأسباب قضاء الدَّين مختلفة، فربما كان سببه الاستدانة، وربما كان الاستهلاك والإتلاف، وربما وجب ذلك بالعُقود أو استُحقَّ بالأعمال، والحكم في جميعه لا يختلف، ويصير مع التمكّن منعه في حكم غصب مستأنف، إذا خرج صاحب الحق عليه. وسائر ما ذكرناه من الأحكام، هو على نحو ما تقدَّم في ردّ الوديعة، لكنه مُخَيَّر في قضاء الدَّين بين ما يملك من الأعيان، والغرض فيه إيصاله إلى حقه، وربما لزمه في الإيصال تحمل المشقَّة، وربما لم يلزمه، على حسب ما يقتضيه سببه، ومتى وجب ذلك من جهة الميراث فهو شرعيّ، لأنه لا يُعلَم عقلًا أن الدَّين على زيد يلزم وارثه إذا مات، كما لا يعلم في مُلْكه أنه ينتقل إلى وارثه، لكن الأولى في العقل فيمن خلف تَرِكَة وعليه دَين، أن لصاحب الدَّين قدرًا يتناول دينه، لأنه مما وجب عليه قبل موته، فصار من حقوقه عليه، ثم يصير الباقي في حُكْم المُباح، لأنه مال لا مالِك له. وقد بيَّنَّا القول في ذلك في باب الأعواض، وذكرنا هنالك القول فيما يلزم مؤخِّر قضاء الدَّين مع التمكّن، من زيادة العوض، فكشفنا الحال فيه، فأما إذا لم يتمكَّن من ذلك لفلسه، فإنه يلزمه الغُرْم على القضاء إن وجد إليه سبيلًا، وأن يوطِّن نفسه على ذلك، لأنه لا يمكنه في بذل الجهد سؤاله، ولا يجوز أن يُوجِب عليه اعتقاد ذلك، لأنه لا يأمَن كونه جَهْلًا، وأن يُخْتَرَم دونه، وألّا يعتقد وجوبه عليه إذا تمكَّن، فهذا واجب بالعقل، وقد دخل في هذه الجملة كل ما يجب على المكلّف من إنصاف وغيره. فأما ما يلزمه فيه العوض الموجز، فلا مدخل للتكليف فيه، لأنه مما ينقل العوض عنه في الآخرة، ويتولى القديم تعالى ذلك، وإنما يلزمه في بعض الأمور الاعتذار، ولا يلزمه في بعض، وسنذكر ذلك في باب التوبة. وما يلزم الغاصِب من ردّ العين فهو بمنزلة الوديعة، وإن كان قد يلزمه في ردِّها من تحمّل المَشَقَّة وغير ذلك، ما تتأثَّر به الوديعة،

ما دامت العين قائمة، فأما إذا تلفت أو صارت في حُكْم المُتلَف، فالقول في بدله ما قدَّمناه، وما تقدَّم عليه من ظلم غيره في قتل أو جرح أو ضرب، فالبدل فيه يتعذَّر بالشرع، فلذلك لم نُدخِله في هذا الباب، لأن الأموال إنما صحَّ التقدير فيها من حيث نسبة الإتلاف بالمُعاوضة، ولذلك لا نُبالي فيما قدّمنا ذِكره، لأن الاسترقاق طريقه الشرع، فلا يجوز أن يجعل أصلًا في هذا الباب، ولذلك ورد الشرع، فلا يجوز أن يكون البدل لغير المجنى عليه، كالدِّيات التي يستحقها بالشرع الورثة، فالجناية واقعة بالمُورِث كما ورد الشرع في إلزام العاقلة الدِّية، ولم يقع منها إتلاف، وهذا مما لا مدخل له في التكاليف العقلية، وإن كانت مُجَوِّزة لورود السمع به، على الحدّ الذي ورد عليه ونحن نبيِّن ذلك من بعد.

[في وجوب الكفّ عن ظلم الغير ودفع الضرر]

وإنما يجب بالعقل في الأبدال ما سدَّ مسدَّ المُتْلَف في النفع ودفع الضرر، فإن وقع التراضي في ذلك بأمر مخصوص جاز، وإن حصل بالمواطأة[1] في ذلك نقدًا مخصوصًا جاز. فأما إيجاب النفقات وطريقة الشرع، وإنما يلزم بالعقل ما يدفع به المكلّف الغمّ عن نفسه، فيصير في حُكْم دفع الضرر عن النفس، وهذا لوجوب النفقة عليه للولد الذي يغمّه ما يلحقه من الضرر بفَقْد النفقة، فأما مَن ليس هذا حاله، فليست النفقة بواجبة عليه. فأما دفع المَضارّ عن غيره فليس بواجب عقلًا، وسنذكر ذلك في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ذكرنا جملة منه في باب الأصلح، فإذا لم يجب دفع الضرر عن الغير، فبألَّا يجب إيصال النفع إليه أولى، لأن ذلك ليس بواجب عليه في نفسه أيضًا، وإنما يحسُن منه فقط، فبألَّا يجب في غيره أولى.

فأما الكفّ عن ظلم الغير، فقد بيَّنَّا أنه واجب، ولا يعدو ذلك في حقوق الغير؛ لأنه لم يثبت لذلك الغير عليه حق يؤدَّى على نحو ما ذكرناه، وإنما

(١) كون الشيء متفقًا عليه وموضوعًا لأمر عامّ مشترك بين الأفراد. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٢٢٤).

يلزمه ترك الابتداء بالظلم، فلا يدخل ذلك في هذا الباب، وإن كنّا نمثّل الحق به، بأن نقول: كما يلزمه التجوّز في ظلمه، فكذلك يلزمه إيصال حقه إليه، وإلا كان ظالمًا له، لأن سببه ملكه هو الظلم المبتدأ على بعض الوجوه، والامتناع من ردّ مُلكه يقرب من ذلك في إنزال الضرر به، لأنه إذا بقي ذلك المسلوب في ملكه، انتفع به، ودفع به المَضَرَّة، فكذلك إذا أوصل حقه إليه، فالامتناع من ذلك بمنزلة ظُلمه. وهذا التشبيه لا يمنع من التفرقة بينهما فيما قدَّمنا ذكره.

واعلم أن العلم بهذه الحقوق كالأصل لوجوبها، فإذا كان حاصلًا باضطرار فلا تكليف فيه عليه، فإذا كان طريقه الاكتساب، فواجب عليه أن يعلم، فيعمل بما علم. وقد بيَّنَّا أن الشُّبَه لا تؤثِّر في وجوب ذلك عليه، فلا وجه لإعادته.

[فيما يجب من الإرادة والعزم وشُكْر النِّعمة]

فأما الإرادة والعزم فإنهما يتبعان وجوب الأفعال، فيلزم المكلّف إذا وجب عليه الفعل أن يريده، ولربما لزمه العزم إذا تعذَّر الفعل، على ما تقدَّم به القول، وقد بيَّنَّا في باب الإرادة أنها مانعة للمراد في هذا الوجه وغيره، وهذا جملة القول فيما يتعلق بحقوق الغير.

فأما ما يلزم المكلّف من شكر النعمة، فإنه جارٍ مجرى كل العقل، لأنه يعلم بعقله إذا وصلت إليه وسلَّمت، أنه يلزمه فيها الشكر، فإن علمها على طريق الجملة، لزمه الشكر على هذا الحدّ، وإن علمها مفصَّلًا، لزمه الشكر للمُنعِم بعينه، على النِّعمة بعينها، وما يلزمه من شكر العباد يجري مجرى الحق لهم، وهو الأصل في معرفته، فإذا علم من بعد الاستدلال نِعَم القديم تعالى، يعلم وجوب شكره، وقد بيَّنَّا في باب المعرفة أنه يجب أن يعلم النِّعمة، وأنها فعل له سبحانه، وأنه فعلها على وجه الإحسان، وبيَّنَّا أن ذلك على التفصيل لا يصحّ أن يعلمه، إلا بعد أن يعلم أنه حكيم، لا يفعل القبيح، ولذلك أن المجبرة لا يمكنها أن تعرف القديم تعالى مُنعِمًا على العباد، خصوصًا على

الكفَّار الذين خلقهم للكفر، فإذا قال إذا علم بالدليل أنه تعالى المُنعِم بما هو عليه من ضروب النِّعَم، فكيف يصحّ أن يُعلَم غيره مُنعِمًا، ويستحيل فيه مع فَقْد نِعَم الله الإنعام، قيل له إن نعمة غيره وإن كانت تتبع نِعَم الله تعالى عليه، فذلك غير مانع من كونها نعمة؛ لأن واهِب مُلْكه لغيره، لولا هبته لما انتفع الموهوب، ومن جهته ملك ذلك، وإن كان تعالى هو المملّك عنده، فصار مُنعِمًا من هذا الوجه، لكن الذي يستحقه من الشكر يسير بالإضافة إلى ما يستحقه تعالى، ولذلك يستحق بنعمة العبادة، لأنها مستقلة بنفسها، عظيمة غير تابعة لنِعَم غيره، على ما بيَّنَّاه من قبل.

واعلم أن الشكر على ضربين: أحدهما بالقلب، وهو الذي يجب في كل حال، والآخر بالقول وما يقوم مقامه، وإنما يجب إظهاره عند الخوف من أن يتّهم بغمط النعمة وكُفرها، أو عند دفع مَضَرَّة، وإلا فهو غير واجب؛ ولذلك يكون الأخرس شاكرًا مؤدِّيًا لِما وجب عليه.

فإن قال: إذا كان الشكر بالقلب هو العلم، وهو ضروري، فكيف يدخل في الواجبات؟ قيل له: قد بيَّنَّا أن العلم بالنعمة وبتعلّقها بالمُنعِم وبقصد المُنعِم، قد يكون طريقه الاكتساب، فإذا اكتسب ذلك يلزمه اعتقاد تعظيمه، لمكان النعمة التي أوصلها إليه، وأن يتمسك بهذه الطريقة، فيُوَطِّن نفسه عليها، على الدوام، وكل ما يفعله، فيصحّ القول بأنه واجب عليه. يبيِّن ذلك أنه قد يعلم النِّعمة ولا يجب عليه ما ذكرناه، بأن يعلم ما يحيطها من إساءة تُوفى عليها، فأما نِعَم العباد فإنها وإن كانت ضرورية في بعض الأحوال والاعتقادات التي ذكرناها، لا بدَّ من أن تكون مكتسبة، فيصحّ القول بوجوب الشكر، فأما إذا حصلت إساءة تُوفى عليها أو تساويها، سقط وجوب الشكر، لأنه واجب بشرط سلامة النِّعمة، وذلك إنما يصحّ في نِعَم العباد، فأما القديم تعالى فنِعَمه تتضاعف على الأوقات، وهو مُنَزَّه عن الإساءات، ومتى حصلت الإساءة من زيد، ثم زالت بالاعتذار، لا يكون وجوب الشكر عندنا إلا بنعمة محددة، فهو مخالف للحقوق التي ذكرنا أنها تتأخر في الأداء، ولا تسقط، بل يجري ذلك مجرى

دين له على زيد، إذا سقط بدين لزيد عليه يساويه أو يُوفى عليه، فإنه لا يعود إلا بسبب محدود، ولا يتعذَّر الشكر الواجب بأجزاء النّعَم، بل يتغيَّر حاله بموقعها، وإن كانت مرتبته تختلف بأجزائه اختلف بذلك، وإن كان يختلف بشدة حاجته أو بغير ذلك، كان الشكر الواجب بحسبه، ولذلك كان المستحق من الشكر على اليسير من المأكول والمشروب عند شدة الحاجة، أعظم من الشكر الواجب على كَنْز المال عند الغني.

ويجب على العبد في شكره تعالى أن يدوم عليه، وأن يبلغ فيه نهاية الممكن، حتى لو كان في طوقه أكثر مما فعل، لكان يلزمه أن يفعل. وإنما يختلف حال العِباد في باب اعتقادات النِّعَم، فكلٌ منهم يعتقد القدر الذي وصل إليه، لأنها مختلفة المقادير، فأما في الوجه الذي ذكرناه، فحالهم فيه متساوية، لأنه لا مزيد على نِعَمِه التي هي أُصول النِّعَم، فلما كان لا يوصف بالقدرة على أكثر منها، لزم الشاكرَ ما ذكرناه من بذل الجهد. فأما العبادات فمصالح، وإنما تتقدَّر بحسب ورود الشرع، لأنّا إنما نُجريها مُجْرى الشكر، لا أنها في الحقيقة شكر، ولذلك اختلف حال المكلّف فيها، ففيهم مَن لا يلزمه أصلًا، ولا يجوز مثل ذلك الشكر، وهذا أحد ما يُبطِل قول البغداديين إنها تَجِب على طريقة الشكر، وإنها لا تَجِب لأجل الثواب، ومن حيث كانت ألطافًا. ولا يعتبر في وجوب الشكر إيصال المَسَرَّة إلى المشكور، لأن ذلك قد يجب والمُنعِم ميت، كما يجب وهو حيّ، وقد يجب وهو غائب لا يعرف موضع الشكر، كما يجب وهو حاضر، ولذلك صحَّ وجوب الشكر للقديم تعالى، وإن استحالت عليه المنافع، فصار من هذا الوجه بخلاف الحقوق الداخلية في باب المنافع والمضارّ، ولذلك أسقط المُنعِم شُكره لِما سقط، ولو سقط حقه في الدَّين لسقط.

[في بيان وجوب دفع الضرر ووجوب التوبة]

فأما وجوب دفع الضرر عن نفسه في الدِّين والدنيا، فمن الواجبات العقلية، إذا لم يدخل في حدِّ الإلجاء، وعلى هذا الوجه يلزم العبد الصالح

والألطاف التي إنما تكون كذلك من فِعله، وعلى هذا الوجه لزمه النظر والمعرفة، على ما قدَّمنا القول فيه. والعلم بذلك في الجملة كالعلم بقُبْح الظلم، ووجوب ردّ الوديعة. وليس لأحد أن يقول إذا كان مالكًا لنفسه، فكما له أن يفعل ما يُصلِحها، فله أن يفعل ما فيه فسادها، لأن التوصّل بالاستدلال إلى جَحْد الضروري لا يصحّ، ولولا صحة ما ذكرناه لم يصحّ منه تعالى إيجاب الواجب عليه، لأنه إنما يحسُن ذلك لمكان دفع العقاب الذي يستحقه بألّا يفعلها، وقد بيَّنَّا أنه يلزمه دفع المَضَرَّة المظنونة، كما يلزمه فيما نعلم، وأنه يلزمه ذلك بالفعل الذي يعلم زوالها به، أو يظن أنه أقرب الأشياء إلى زوالها به، وأن من حق المدفوع من المَضَرَّة، أن يكون أعظم من المدفوع به، وقد بيَّنَّا جملة ذلك في باب الأعواض، فإذا صحَّ ذلك وجب أن نعدّ ذلك من الواجبات العقلية، وإنما يكشف السمعُ فيما لا يُعلَم عقلًا أنه بهذه الصفة، فيلزم الجملة العقلية على ما نبيِّنه في النبوَّات، وكما يلزمُ المكلّفَ ذلك، فإنه يلزم منعَ الغير من الاضطرار به، ولذلك قلنا إن له أن يمنع مَن يحاول دمه وما لَه، بما يزول به ما يخافه، وليس له أن يزيد عليه، وإلَّا يمكنه ذلك إلا بقتله فله ذلك، لا على جهة القصد إلى القتل، لكن على جهة القصد إلى المنع، وقد بيَّنَّا أنه لا يلزمه اجتلاب المنافع بالأفعال، بل يحسُن ذلك منه، وإنما يجب عليه ذلك في بعض الأوقات إذا تضمَّن دفع المَضَرَّة.

وأما وجوب التوبة عليه فمن هذا القبيل، لأنه إذا علم استحقاق العقاب الدائم، لزمه دفع ذلك بما يزول به، وقد ثبت أنه لا يزول إلا بالتوبة، على ما يتبيَّن تفصيله فيما بعد.

[القولُ فيما يجب من الكلام والظن ودعاء الغير إلى الدِّين]

فأما الكلام في أجناس المقدورات، فليس فيها ما يختص لأمر يرجع إليه، وإنما يجب لبعض ما ذكرناه من الصفات، فهو مُخالِف في ذلك لِما قدَّمنا ذِكره من القبائح العقلية؛ يبيِّن ذلك أنه لا يجب عليه قول مخصوص لأمر يخصّه، كما يقبح منه الكذب والأمر بالقبيح، وإنما يجب ذلك لدفع الضرر، أو ما يجري مجراه، على ما تقدَّم القول فيه.

والظن فإنما يجب، لأنه كالمقدمة لدفع المَضَرَّة في دين أو دنيا؛ أو لأنه يوصَل به إلى ما ثبت بالشرع أنه لُطف، فأما أن يجب لأمر يخصّه فبعيد.

فأما دعاء الغير إلى الدِّين بالقول أو الفعل، فغير واجب من جهة العقل، إلا أن يتعلق به دفع مَضَرَّة عن النفس، كدعاء الوالد ولده إذا خاف عليه العقاب، وإنما يجب ذلك من جهة السمع على بعض الوجوه.

وكذلك القول في إرشاد الضالّ إلى ما شاكله.

فأما ما يجري مجرى اللطَف، فالذي قلناه فيه: إنه يقبح منه أن يمنع مَن دعاه إلى الطعام ما عنده تَجِب الإجابة، كما يقبح منه أن يمنعه من تناوله، فلا يدخل ذلك عندنا في باب الواجب المعيّن، وبأن يلحق ذلك بالقبيح أولى، فلا ينقض ذلك ما ذكرناه، من أنه لا يلزمه في غيره من دفع الضرر، ما يلزمه في نفسه، على أن ذلك إن عُدَّ في الواجب، فهو من الباب الذي أوجبه على نفسه، بفِعْل فِعْله، فلا يجري مجرى الواجب المبتدأ.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فالواجب على المكلَّف فيما يلزمه من هذه الواجبات أن يؤدِّيها، ويتحرَّز من العقوبة والذّم بالإخلال بها. فأما ما لم يحصل فيه سبب وجوبه، كردّ الوديعة وغيره، فقد ينفكّ المكلّف منه، وإنما لا ينفك مما يلزمه، لأمر يرجع إليه، وما ذكرنا أنه من حق الله عليه، كالشكر وغيره.

فصل في المحسَّنات العقلية

[في بيان ما يَحسُن من الأفعال عقلًا]

هي على ضربين: أحدها [ما] لا صفة له زائدة على حُسنه، وهو الذي يسمّى مُباحًا، من حيث عَرَف فاعله أنه لا مَضَرَّة عليه في فِعله، ولا في ألّا يفعل، ولا يستحق به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف، كما لا مدخل له في الواقع من الساهي، وعلى حدّ الإلجاء. والضرب الثاني: ما يختص بصفة زائدة على حُسنه، تقتضي دخوله في أن يستحق به المدح. وهذا

على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصّه، والآخر لأنه يسهُل فِعْل غيره من الواجبات، فالأول كالإحسان والتفضّل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثاني كالنوافل الشرعية، ويدخل فيه النهي عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فِعْل الواجب، لأن ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المُحسِن والمُسيء، لأن هناك إنما وجب الفصل لأمر يتعلق به، وليس كذلك حال الوجه الأول، فمتى علم فرَّق بالعلم، ولا يلزمه المدح بالقول الأول، إلا عند عارِض من دفع المَضَرَّة، أو بالشرع، وما يغلب على ظن العاقل أنه متى تمسَّك به يكون أقرب إلى أن يسهُل عليه التمسك بالواجبات، وأقوى لدواعيه. لا يمتنع أن يُعَدُّ من هذا الباب الكراهة ككراهة القبيح، وإرادة الحسن من غيره، والأمر والنهي في هذا الباب، واستعمال الخشوع والخضوع للمعبود بأفعال مخصوصة، فأما المُباح الذي ورد الشَّرع به، كذبح البهائم وما شاكله، فلا نظير له في العقليات، والذي يدخل تحت التكليف مما ليس بمُباح منه، كالدماء الواجبة أو المستحقة، أو اعتقاد إباحة المُباح دون فِعْله، وقد بيَّنَّا ذلك في باب الآلام. والمكلّف يحسُن منه تكلّف هذه الأفعال، لِما فيها من النفع والثواب، وإن لم يلحقه ذمّ وعقاب بألّا يفعله. وقد بيَّنَّا بُطلان قول مَن يقول إنها واجبة لا كوجوب الفرائض، في باب الأصلح، وأبطلنا القول بتجويز اقتصار المكلّف عليه، متى علم من حاله أنه لو كُلِّف الواجب لكُفْر، وقد بيَّنَّا أن ذلك لا يصحّ ولا يحسُن في التكليف.

فصل في بيان جملة ما يستحقه المكلّف وغيره على الأفعال

[في بيان ما يستحقه الفاعِل على فِعْله]

اعلم أن القبيح قد يستحق به الذّمّ والعقاب، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحق به ضربًا آخر من الذّمّ، وقد يستحق به العِوَض، وقد يلزم عنده الاعتذار، وقد يستحق بالقبيح إسقاط المدح والثواب بواسطة، على ما نبيّنه في باب الإحباط والتكفير، وقد يلزم عند التوبة، فيصير في حُكم المستحقّ به، وأما الواجب والندب فقد يستحق بهما المدح والثواب، ومتى كان الإحسان

تفضّلًا استحق به الشكر وضربًا من التعظيم، ومتى كانت النِّعمة مستقلة بنفسها عظيمة، استحق بها العبادة، وقد يستحق بذلك إسقاط الذّمّ والعقاب بواسطة، على ما قدَّمناه، وقد يستحق بالإحسان إسقاط الذّمّ المخصوص بواسطة، وكذلك بالإساءة يستحقّ سقوط الشكر بواسطة. فأما الدعاء للمكلّف وعليه، والتعظيم والاستحقاق واللَّعن وما شاكله، ففيه ما يتعلق بالشرع، وجميعه يعود إلى مثل حكم المدح والذّمّ، على ما سنبيِّنه.

وجملة المستحق الذي قدَّمناه ينقسم، ففيه ما يدخل في الوجوب بالاستحقاق، وفيه ما يحسُن ولا يجب، وفيه ما يجوز إسقاطه، وفيه ما لا يجوز.

واعلم أن جميع ما ذكرنا أنه يُسْتَحق بالقبيح، قد يُسْتَحَق بألا يفعل القادر ما وجب عليه، كالمدح والثواب، وقد يكون مُسيئًا بألّا يفعل ردّ الوديعة وقضاء الدَّين، فيستحق الذّمّ المخصوص، وقد يستحق عليه العِوَض، على بعض الوجوه، وقد يستحق بذلك إحباط الثواب على ما قدَّمناه. وكل ما ذكرنا أنه يُسْتَحقّ على الواجب فقد يستحقه مَن لا يفعل ما يقبح منه، على وجه مخصوص، كالمدح والثواب، وإسقاط الذّمّ والعقاب. فأما استحقاق العبادة فلا يصحّ إلا بالأفعال المخصوصة، والشكر يستحق بالنعمة، ولا بدَّ فيه مما يجري مجرى الفعل، وإن كان قد يكون منعمًا بألّا يفعل ما يضرّه على بعض الوجوه، كإسقاط العقاب من القديم تعالى. والوجوه التي يستحق عليها ما ذكرناه تختلف في المكلّف، وفي اعتبار أحواله وشروطه، ونحن نبيِّن جملة من ذلك.

فصل في بيان كيفية ما يُسْتَحَق بالقبيح من الأحكام

[في بيان أحكام القبيح]

أما الذّمّ فإنه يستحق به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك، أو يتمكن من كونه عالِمًا به. وأن يكون مُخَلًّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحقّ

الذّمّ. وإنما شرطنا كونه قبيحًا، لأن العَقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك، لم يحسُن ذمّ فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بدَّ من اعتبار قُبحه.

وإنما شرطنا في الفاعل ما ذكرناه، لأنه قد عُلِم بالعقل أن المجنون والصبيّ لا يحسُن ذمّهما على القبيح، الذي يحسُن منعهما منه والدَّوام عليه، وإنما قلنا إن التمكّن من العلم بقبحه، يحلُّ محل العلم بقُبحه، لأن عنده يمكنه التحرّز بأن يعلم، فيتجنب، فصار بمنزلة مَن يجب عليه الفعل، إذا أمكنه أن يفعل المقدمة التي يَصِل بها إلى فعله، ولذلك يقبح من البَرهَمِيّ تكذيب الأنبياء، ومن اليهودي مُجانبة شريعة محمد ﷺ، وقد بيَّنَّا ذلك في باب المعرفة.

وإنما شرطنا التخلية، لأنه قد ثبت في العقل أن المحمول على الفعل يتعلق الذم فيه بالحامِل دونه. فإن قال: هلَّا شرطتم في ذلك أن يفعل القبيح لقُبحه، كما تشترطون ذلك في فعل الواجب، واستحقاق المدح به؟ قيل له لأنّه قد ثبت في العقل فيمن لا يعلمه قبيحًا، أنه يستحق به الذّم، وإن لم تصحّ فيه هذه الشريطة، وثبت أيضًا أن العاقل لو فعل القبيح لنفع نفسه كالظلم وغيره، لم يخرج من أن يستحق به الذّمّ، فبَطُل ما قلته.

فإن قال: هلَّا شرطتم في ذلك أن يكون إساءة إلى مَن يحسُن منه ذمّه؟

قيل له: لأنه قد ثبت فيما ليس بإساءة، أنه يحسُن من العقلاء ذمّه، وأنه قد يحسُن ذلك ممَّن ليس بإساءة إليه، كحُسنه من المُساء إليه.

فإن قيل: هلَّا شرطتم في ذلك ألَّا يستحق من المدح ما يُوْفِي عليه، كما تقولون في الصغائر؟

قيل له: لأن هذا الوجه يقتضي المنع من تقرر الذّمّ، لا أنه شرط في أصل استحقاقه، ولذلك قد يستحق الذّمّ على القبيح، حصل هناك مدح أو لم يحصل، وهو في بابه كالتوبة التي تُزيل الذَّمّ، أو تمنع منه، فتكون مُسقِطَة، لا أنها شرط للاستحقاق.

فإن قيل: هلّا شرطتم في ذلك أن يكون القبيح كبيرة، لأن الضمائر لا يصحّ ذلك فيها؟

قيل له: قد ثبت أن الكبيرة إنما تستحق ذلك فيها، لقُبحها لا لكِبرها، والصغير قد شاركه في ذلك، ولأن كونه صغيرًا إنما يؤثّر في الشرط الذي قلنا إنه مانع من تقرّر المستحق، فلا يصحّ كونه شرطًا في أصل الاستحقاق. وأما استحقاق العقاب بالقبيح، فشرطه ما ذكرناه، وأن يكون فاعله ممَّن يشقّ عليه مُجانبَة القبيح، أو يجري مجرى الشّاقّ، فمتى كان هذا حاله يستحق العقاب، ولا يجوز أن يُشرَط فيه سائر ما قدَّمنا أنه لا يُشرَط في الذّمّ، لِما تقدَّم من الجواب.

فإن قيل: ولماذا أردتم فيه الشرط الثالث؟

قيل: لأنه قد ثبت أنه تعالى لو فعل القبيح لاستحق الذّمّ، ولم يستحق العقاب، لمّا لم يصحّ عليه طريقة المشاقّ.

فإن قال: هلَّا جعلتم الشرط الزائد: «وأنه ممَّن يصحّ العقاب عليه» كما ذكره المشايخ في الكتب؟

قيل له: لأنه لا يجوز أن يُشتَرط في الاستحقاق صحة فعله فقط؛ لأنه لا بدَّ مع ذلك من وجه لأجله يستحق ذلك، وهو الذي قدّمناه. ولهذا الوجه لم يقتصر في استحقاق أحدنا الثواب بالواجب، على أنه ممَّن يصحّ عليه المنافع، بل ضممنا إليه شرطًا يؤذِن بالوجه الذي له يصحّ أن يستحقه دون القديم تعالى، فكذلك القول في العقاب.

فإن قيل: هلَّا جعلتم استحقاقها كمال عقل الفاعل؟

قيل له: إذا قلنا إنه يجب أن يعلم قُبحه، أو يتمكن من معرفة ذلك، فقد أغنى ذلك عن ذكر كمال العقل، لأنه لا يصحّ ذلك فيه إلا وهو عاقل.

فإن قيل: فيجب على هذه الطريقة ألَّا يصحّ فيمن ليس بعاقل أن يعلم قبح الظلم والأمور الظاهرة، وهذا بخلاف المعقول. قيل له: إنّا لا نُجَوِّز فيه

أن يعلم ذلك، وإن كان قد يظنه تقليدًا وعادة، ولسنا نعتبر في كمال العقل ما يذهب إليه الفقهاء في كيفية البلوغ، وإنما نعتبر فيه العلوم المخصوصة التي قدَّمنا ذِكرها من قبل، فلا يمتنع في كثير من المراهقين أن يكونوا من العقلاء، ويلزمهم التكليف العقليّ وإن لم يدخلوا تحت الشرعيَّات، وهذا أولى مما يمرّ في كلام الشيخين رحمهما الله: أن مَن ليس بعاقل قد يعلم قبح القبيح. فأما استحقاق الذّمّ المخصوص الجاري مجرى الضّدّ للشكر، فإنما يستحق بالقبيح، لكونه إساءة إلى الغير، مع ما ذكرناه من الشرط في الذّمّ، للعلَّة التي قدَّمناها، لأن العقلاء يعتقدون ذمّ المُسيء إذا أمكنه التحرّز منه، ويعتقدون أن للمُسيء مزية فيما له أن يفعله من الذّمّ، كما أن له مزية في أنه يلزم الاعتذار إليه، ويعتقدون أن ذلك الضرب من الذّمّ يزول بالاعتذار. والضرب الآخر من الذّمّ قائم، ولا بدَّ من القول بذلك، لأنه في حُكم المقابِل للإحسان، فإذا كان المُحسِن يستحق على مَن أحسَن إليه ضربًا آخر من التعظيم والشكر، يزيد على المدح الذي يستحقه على جميع العقلاء، فكذلك القول في الإساءة، ولذلك وجَب في العقل الفرق بين المُحسِن والمُسيء، على خلاف ما يجب من مدح مَن يفعل الواجب الذي يخصّه، وذمّ مَن يفعل القبيح الذي يخصّه، فأما استحقاق العِوَض فلأنه إضرار بالغير، على ما بيَّنَّاه في كتاب العوض، حتى أنه قد يجوز أن يستحق، وإن لم يكن قبيحًا على بعض الوجوه، لكن الأكثر مما يستحقّ به لما كان هو القبيح، ذكرناه في هذا الباب، وتفصيل ذلك قد تقدَّم.

فأما وجوب الاعتذار فإنه تابع لكون الفعل إساءة، وبيان الذّمّ المستحق بها من حيث كان إساءة، لأنه لو سقط ذلك بكثرة الإحسان لم يجب الاعتذار، وإنما وجب مع بيانه، لأن الغرض بوجوبه إزالة هذا الذّمّ، فما لم يكن ثابتًا لم يكن لوجوبه وجه. وسنبيِّن ذلك في باب التوبة.

والقول في التوبة في أنها تَجِب لثبات العقل المعلوم أو المظنون، كالقول في الاعتذار. فأما استحقاق إسقاط المدح والثواب بالقبيح، فلأنه قد ثبت أن

الذّمّ المستحق به والمدح المستحق بالواجب، لا يجتمعان في الاستحقاق، وكذلك الثواب والعقاب على ما نبيِّنه، فلا بدَّ من زوال أحدهما بالآخر، وإن تساويا أزال كل واحد منهما صاحبه، وإن كان الذّمّ هو الأكثر أزالَ المدح، وكذلك العقاب يُزيل الثواب، وسنتقصَّى ذلك في بابه.

فإذا صحَّت هذه الجملة، فواجب على المكلَّف التحرّز من فعل القبيح، لئلا تلزمه هذه الأحكام، ومتى اتفق وقوعه منه، فواجب عليه إزالة الذّمّ والعقاب بالتوبة، وإن يَتَلافى ذلك ببذل ما يمكنه من الجهد والوسع.

فصل في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب

[في شروط استحقاق الواجب للمدح]

أما المدح فإنه يُسْتَحَقّ بالواجب إذا كان واجبًا، وكان فاعله عالمًا بوجوبه، أو وجوب ما يوجد بوجوده، ويفعله للوجه الذي له حَسُن ووجب، وأن يكون مُخَلًّى بينه وبينه، فمتى تكاملت هذه الشروط استحق المدح به. وكذلك القول في الندب، وإنما قلنا إن الفعل يجب أن يكون واجبًا أو ندبًا، لأنه قد ثبت في القبيح أنه لا يستحق به المدح، وفي المُباح الذي ينتفع به فاعله، ويفعله لهذا الوجه كمل، فلم يبقَ إلا أنه يُسْتَحَقّ بالواجب والندب. وإنما شرطنا كون فاعل الواجب عالمًا بوجوبه، لأنه متى لم يكن كذلك، لم يصحّ أن يفعله للوجه الذي له وجب، فإذا وجب اشتراط هذ الوجه، فما لا يتم إلا به يجب كونه شرطًا.

فإن قال: هلَّا اقتصرتم على الشرط الآخر، وهو أن يفعله لوجوبه، لأنه يتضمن ما ذكرته؟

قيل له: قد يفعله لوجوبه مع الظن والاعتقاد، كما قد يفعله مع العلم، وإنما يستحق المدح إذا فعله مع العلم، فلذلك جعلناه شرطًا آخر. وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لوجوبه، لأنه متى فعله لا لوجوبه ولا لغرض، يكون في حُكْم العابث، وإن فعله لنفع معجّل أو دفع مَضَرَّة، يكون في حُكم فاعل

المُباح، فيجب أن يفعله للوجه الذي ذكرناه، ولأنه متى فعله لا لهذا الوجه يصير في حكم المبتدىء بالفعل، من غير وجوب تقدّم، فيجب أن يفعله للوجه الذي له وجب وحَسُن إيجابه، وقد بيَّنَّا ذلك من قبل.

وإنما شرطنا التخلية، لأن الإلجاء والحَمْل يُسْقِط وجوب الواجب، ويُخرِج فاعله من أن يستحق به المدح، على ما قدَّمناه في باب الإلجاء، وإن كان قد يجوز أن يستغني عن هذه الشريطة، من حيث يسقط وجوبه أصلًا مع الإلجاء، فذكر وجوبه يُغني عنه، وإن كان متى ذكر كان أكشَف.

فإن قال: هلَّا شرطتم في ذلك كون فاعله كامل العقل؟

قيل له: لما ذكرنا من قبل، بلا بألَّا يشترط في هذا الموضع أولى، لأنَّا قد بيَّنَّا أنه لا بدَّ من وجوب الفعل، ومن كونه عالمًا بوجوبه، وكل واحد من هذين القسمين يقتضي كمال العقل، لكنّا نعدل إليهما عن ذكر كمال العقل، لأنهما به أخصّ.

فإن قيل: هلَّا قلتم إن التمكّن من العلم بوجوبه، كالعلم في هذا الباب؟

قيل له: ما بيَّنَّاه من أنه لا بدَّ من أن يفعله لِما له وجب، حتى يكون في حُكم الموافق لمن أوجبه عليه في عقله، يمنع من ذلك، ويفارق استحقاق الذمّ بالقبيح لهذا الوجه.

فأما الثواب فإنه يُستحقّ بالواجب، لما ذكرناه من الشروط، لأن فاعله يشقّ عليه فعله، أو يصير في حكم الشّاقّ، فلذلك يستحق القديم تعالى المدح، ولا يجوز أن يستحق الثواب، لِما لم يجب عليه الواجب بإيجاب من جعله شاقًّا، بل يستحيل عليه الشاقّ. فأما استحقاق سقوط شروط الذمّ والعقاب بهما، فتابع لاستحقاق المدح والثواب بهما، لأن سقوط ذلك تابع لاستحقاقهما إذا زاد أو تساويا فالشرائط واحدة، وقد بيَّنَّا أن ذلك مما لا يُستحقّ في الحقيقة، وإنما يستحق بما يستحق بهما، فلذلك قلنا إنه مستحقٌّ بهما بواسطة.

فصل في كيفية استحقاق الشكر والعبادة

[في بيان شروط استحقاق الشكر والعبادة]

أما الشكر فإنه يُستحق بالنعمة، إذا كان فاعلها عالِمًا بذلك من حالها، وفَعَلها لوجه الإنعام مع التخلية، لأنه قد ثبت أن المحمول على فِعْلها لا يستحق الشكر، وصحَّ أنه لا بدَّ من كون الفعل نعمة، لأن ما ليس بنعمة لا يستحق به الشكر، ومتى فعل لاجتلاب منفعة أو دفع مَضَرَّة، لا يستحق به ذلك، فوجب لهذه الجملة اشتراط ما ذكرناه، وقد بيَّنَّا من قبل الخلاف في أن النعمة: هل تكون نعمة وهي قبيحة، أو لا تكون كذلك إلا وهي حسنة؟ وبيّنّا الكلام في الشكر: هل يُستحقّ على النعمة القبيحة أو لا؟ وبيَّنَّا من قبل أنه لا مُعتَبَر في كون المُنعِم مُنعِمًا بالفعل أصلًا، وإنما يعتبر أن يكون وصول النعمة من قِبَله، وقد يكون ذلك بفعله وبفعل غيره، وربما كان بألَّا يفعل بعض الأفعال، ولذلك لو غفر تعالى عقاب الكُفَّار، لكان مُنعِمًا عليهم. وقد بيَّنَّا من قبل كيفية الشكر، وكيفية استحقاقه، وإنما نذكر في هذا الموضع جملة مختصرة، لتكون توطئة لما نريد ذِكره من الكلام في استحقاق الذّمّ، ونؤخِّر بقية ذلك إلى باب الوعيد. فأما العبادة فقد بيَّنَّا في باب متقدّم أنها مستحَقَّة بنعمة مخصوصة، وذكرنا شروط ذلك، فلا وجه لإعادته.

فصل في كيفية استحقاب الذّمّ على ألاَّ يفعل القادر ما وجب عليه

[في شروط ذمّ القادر المُقَصِّر]

من شرطه أن يكون ما لم يفعله واجبًا عليه، وأن يكون عالمًا بذلك من حاله، أو مُمَكَّنًا من معرفة ذلك، ومع ذِكر الوجوب يُسْتَغنى عن اشتراط التخلية، لأنه متى لم يكن مُخَلًّى، فالفعل لا يكون واجبًا عليه، وقد ثبت أيضًا أنه لا يجب الواجب على مَن لا يعلم وجوبه، أو لا يتمكّن من معرفة ذلك، فلو اقتصر على ذِكر الوجوب لكفى، لكنّا ذكرناه لأنه يُوهِم ترك خلاف ما يعتقده، ولا يجب أن يشترط في ذلك ألَّا يفعله من حيث كان واجبًا، لأنه كان يجب في المتمكّن إذًا يستحق الذّمّ، ويذكر الخلاف فيه، ويفصل القول فيه.

الكلام في استحقاق الذّمّ

فصل في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ما متعلقه؟

[في بيان أن حقائق الأوصاف ومتعلّق العلم لا تختلف]

اعلم أن العلم بذلك هو العلم بأنه لم يحدث من قِبله، كما أن العلم بأنه فعل هو علم بأنه قد حدث من قِبله؛ يبيِّن ذلك أن كل مَن علَّمناه غير فاعل، لا يعلم من حاله إلّا ما وصفناه، ومتى علمنا ذلك من حاله علمناه غير فاعل.

فإن قال: هلّا قلتم إنه علم تقدَّم الفعل؟

قيل له: قد يجوز أن يعلم زيدًا غير فاعل لفعل غيره، وهو موجود حادث من قِبَل ذلك الغير، وحقائق الأوصاف ومتعلق العلم لا تختلف، فلو كان كما ذكرته، لَمَا صحَّ أن يعلم زيدًا غير فاعل لفعل غيره، بل كان لا يصحّ أن يعلم الجماد غير فاعل، لأن ذلك لا يتضمن أمرًا يُوصَف بوجود أو عدم، ولذلك نقول: إن وصفنا له بأنه غير فاعل في صورة النفي، وليس بنفي في الحقيقة، لأنه قد يضامّه الإثبات والنفي على حدٍّ واحد.

فإن قال: هلّا قلتم إن العلم بأنه غير فاعل، علم بأنه لم يوجد من جهته ما كان يصحّ أن يوجد من جهته، كما أن العلم بأنه فاعل علم بوجود الفعل من جهته، وقد كان يصحّ ألّا يوجد؟

قيل له: إنك ضممت إلى ما ذكرناه من العلم ومُتناوَله علمًا آخر، ولا يمتنع عند ضمّ علم إلى علم أن يختلف الحال في متناوَلهما، فقد يجوز أن يعلم زيدًا غير فاعل لِما لا يجوز أن يفعله، ولِما يجوز أن يفعله، لأن إطلاق هذا القول لا يقتضي أحد هذين القسمين دون الآخر، فإذا ضُمَّ إليه العلم بأنه

قد كان يصحّ أن يفعله، زال عن إطلاقه إلى ضرب من التقييد بعلم ثانٍ، فحصل العالِم عالِمًا بأمرين: أحدهما أنه لم يوجد من قِبَله، والآخر أنه مقدور له على وجه قد يصحّ أن يوجد، أو كان يصحّ أن يوجد من قبله، فأما العلم بأنه فاعل، فإن متعلقه أنه حادث من قِبله، وإنما يعلم أنه كان يجوز أن يحدث ألّا يحدث بعلم آخر، لكن العلم بأنه حدث من قبله كالفرع على العلم بأنه يصحّ حدوثه من قبله، وليس كذلك حال العلم بأنه لم يفعل، لأنه ليس بفرع على أنه قد كان يجوز أن يفعل، لِما ذكرناه من قبل. وعلى هذا الوجه يصحّ أن يعلم القديم تعالى غير فاعل لم يزل، وإن استحال حدوث الفعل لم يزل، ويعلم أن زيدًا غير فاعل في ابتداء حال وجوب قدرته، وإن لم يجز حدوث الفعل في ذلك الوقت.

فإن قال: فخبِّرونا عن العلم بأن زيدًا لم يفعل ما كان يقدر عليه، هل يخالف العلم بأنه لم يفعل فقط؟

قيل له: ذلك يعلم بعلمين: فالعلم بأنه لم يفعل لا يتغيَّر، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه كان قادرًا عليه، وذلك يقتضي أنه كان يجوز أن يفعل، ولا يجب أن يعلم مع ذلك عدم الفعل، لأنه قد يعتقد مع ذلك أن مقدوره مقدور غيره، فيعلم أنه لم يفعل ما كان قادرًا عليه، ويعتقده موجودًا من قبل القادر الثاني، ولو كان ذلك العلم في الحقيقة علمًا بعدمه، لَما صحَّ أن يضامّه اعتقاد وجوده على الحدّ الذي ذكرناه.

فإن قال: فمتى علم بالدليل أن مقدور غيره لا يكون مقدورًا له، أيكون هذا العلم علمًا بعدمه؟

قيل له: إن معلوم العلم لا يتغير، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه لا يجوز أن يحدث إلا من قبله، فمتى علم أنه لم يفعله، علم أنه لم يحدث من قبله، ومجموع ذلك يقتضي العلم بعدمه، فيكون على هذا الوجه عالِمًا بعدم الفعل وانتفائه.

فصل في العلم بأنه لم يفعل المكلّف ما وجب عليه ما متعلقه؟

[في بيان علاقة علم الفاعل بفعله]

قد بيَّنَّا من قبل ما يدلّ على أن ذلك لا يعلم إلا بعلوم: منها أن ما لم يفعله من قبيل الواجب. ومنها أنه كان قادرًا على فعله. ومنها أنه لا منع ولا إلجاء، وأنه مخلًّى بينه وبين الفعل، لأنه متى لم يعلمه قادرًا على هذا الوجه، مع كمال عقله وحصول آلاته، لم يعلم وجوب الفعل عليه، فإذا علم كل ذلك من حاله، فعلمه بأنه لم يفعل ما وجب عليه، علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص، على وجه مخصوص، مع جواز حدوثه، ومع ارتفاع الموانع والأعذار. وهذا العلم وإن ضامَّه العلم بعدم الواجب وانتفائه، فإنه ليس يعلم به، لِما قدَّمناه من قبل.

يبيِّن هذه الجملة أنّا متى علمنا هذه الجملة علمناه غير فاعل للواجب، ولا نعلمه كذلك إلَّا عند العلم بهذه الجملة، وقد بيَّنَّا أن ما يجري مجرى الوصف الواحد، لا يمتنع ألَّا يعلم إلا بعلوم، كما نقوله في وصف المحدَث والمُعاد إلى ما شاكله، فإذا ثبت ذلك لم يجب أن يكون هذا العلم يختلف متعلقه إذا قيَّدته بهذه الشروط ومتعلقه إذا أطلقته، وإنما يختلف الحال في أن ذلك في أحد الوجهين لا ينضاف إليه غيره من العلوم، وفي الوجه الآخر ينضاف إليه علم أو علوم.

فصل في أن ذمّ زيد بأنه لم يفعل ما وجب عليه ما متعلقه؟

[في بيان تعلّق الذّمّ بعدم حدوث الواجب]

اعلم أنه يتعلق كتعلق العلم الذي قدَّمناه، فإذا كان العلم بأنه لم يفعل الواجب هو علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص، وهو على شروط مخصوصة، فمتى ذَمَمْناه لأنه لم يفعل ما وجب عليه، فالذّمّ متعلق بأنه لم يُحْدِث الواجب. وهذا كما نقول بأن ذمّه بأنه فعل القبيح يتعلق كتعلق العلم بأنه فعل القبيح، فيكون متعلقًا بحدوثه من قِبَله على الشرائط التي نذكرها في

هذا الباب. ولسنا نقول بأن الذَّمّ يتعلق بعدم الفعل وانتفائه، كما لا نقول مثله، ولا نقول أيضًا في ذمّ زيد على فعله القبيح إنه متعلق بوجوده وحدوثه، بل هو متعلق بوجوده من قِبَله على أوصاف مخصوصة.

فإن قال: فيجب أن يُجروا الذّمّ مُجْرى العلم في متعلقه، وقد يصحّ أن يعلم زيد عالمًا، ولا يصحّ أن يذمّ أو يمدح على ذلك.

قيل له: إنّا لم نقل إن كل موضع يصحّ تعلق العلم فيه، يصحّ فيه الذّمّ والمدح، وإنما قلنا: إذا صحَّ الذّمّ بذِكر وصف، فيجب أن يتضمن ما يتضمنه العلم والخبر الصدق، ولا يمتنع أن يعلم أشياء لا يصحّ الذّمّ والمدح فيها، نحو العلم بالقديم تعالى وأوصافه، وبالأشخاص وغيرها، فلا يقدح في ذلك أنّا قد نعلم زيدًا عالمًا، ولا يجوز بدلًا من ذلك أن نذمّ أو نمدح بذلك.

فصل في ذكر حَدّ الواجب وحقيقته

[في بيان شروط الواجب]

قد بيَّنّا من قبل أنه الفعل الذي يستحق بألّا يفعل الذّم، على بعض الوجوه. إما بألَّا يفعله بعينه، أو لا يفعله ولا يفعل ما يقوم مقامه، وبيَّنّا أنه في بابه كالنقيض للقبيح، لأنه الذي يستحق الذّمّ بأن يفعل، فالواجب يستحق الذّمّ بألّا يفعل.

يبيِّن ما قلناه إنه متى علمنا من حال الفعل ما وصفناه، علمناه واجبًا، ولا نعلمه واجبًا إلا إذا علمنا ذلك، فيجب أن يكون هذا حَدّه وحقيقته، لأنّا متى لم نجعله حَدّه وحقيقته، لم يكن هناك أمر معقول.

فإن قيل: هلّا قلتم: إن حدّه أن له ترك قبيح، على ما قاله مَن خالفكم في هذا الباب، وعلّق الذّمّ بالترك؟

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد أبطل ذلك بوجوه كثيرة، ونحن نذكر فيه جملة.

قد بيّنّا أن العلم بما يفيده الحدّ والمحدود واحد، وإنما يجري أحدهما مجرى التفسير للآخر، لأن المعلوم يختلف أو يتغاير، فإذا صحَّ ذلك، فيجب لو كان حدَّ الواجب ما ذكره، ألَّا يعلم الواجب واجبًا مَن لا يعلم التَّرك، لا على جملة ولا على تفصيل، وقد علمنا أن في الواجبات ما يعلم ذلك من حاله باضطرار، فإن الترك إن كان تامًّا على ما يقوله القوم في كل مَن لم يفعل الواجب، فإنما يعلم باكتساب، لأنه الفعل المُنافي للواجب الواقع في وقته ومحله، على بعض الوجوه، فكان يجب فيمن لم يكتسب العلم بإثباته، ألَّا يعلم الواجب واجبًا، لا في جملة ولا في تفصيل، ولو كان كذلك لم يكن العلم بوجوب بعض الواجبات من كمال العقل، ولا يرجع ذلك علينا فيما حدَّدناه به، لأن العاقل يعلم باضطرار حُسْن الذَّمّ، وأنه يحسُن فيمن لم يفعل الواجب، كما يعلم ذلك في القبيح، فصحَّ أن بعض العلم بوجوب بعض الواجبات من كمال العقل.

وبعد، فلو كان حَدّ الواجب ما قالوه، لكان مَن لا يجوز عليه الترك، لا يعلم وجوب الفعل عليه، كالقديم تعالى، وقد صحَّ بالدليل وجوب إبانة المُطيع عليه، مع استحالة التَّرك في أفعاله، وحدّ الصفة لا يجوز أن يقع فيه تخصيص، وذلك يُبطِل ما ذكروه، وليس لهم أن يدفعوا وجوب الفعل على القديم تعالى، لأنّا قد دللنا من قبل، على أنه سبحانه بالتكليف قد التزم ما يحتاج المكلّف إليه، ويلزمه أن يلطف له ويُثيبه إذا أطاع فيما كلّف، وبيّنّا بُطلان القول بأن هذه الصفة لا تجري عليه تعالى، وبيّنّا الفصل بين هذه الصفة وبين قولنا في الواجب إنه فرض، وإنه إنما لا يجري على القديم، لأنه وجب بتقدير مقدور، فليس كذلك حاله تعالى فيما يجب عليه، فإذا صحَّ وصفه تعالى بأن الواجب يجب عليه، والتَّرك يستحيل عليه، فقد ثبت ما قدَّمناه.

[في وجوب استحقاق الذمّ لتارك الواجب]

وحكى شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن بعض المخالفين، أن هذا الإلزام دعاه إلى غير الحدّ في الواجب، وقال إنه إذا لم يفعله، فلا بدَّ من إثباته فاعلًا

لقبيح، في حاله أو قَبله، وزعم أنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان يستحق الذّمّ بالتكليف، لأنه كان يكون قبيحًا. وزعم أنه لا فرق بين أن يكون ذلك تركًا أو غير ترك، لأن الغرض أن يثبت فعلًا فلا يجوز تعلّق الذّمّ به، وكذلك قال فيه تعالى: لو لم يلطف لم يمكّن.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في التعداديات[1]: أن اللطف والإبانة لا يصحّ كونها جهة لحُسْن التكليف، وما لا يكون جهة لحُسنه قد يقع التكليف على شروط حسنة، وإن لم يحصل ذلك تبيَّن ما قاله: إن من حق ما هو جهة للفعل أن يكون مقارنًا أو في حكم المقارن، واللطف والثواب من حقهما أن يتأخَّرا، فإذا صحَّ ذلك، لم ينعقد ما التزمه في حدّ الواجب، لأنّا نقول له: خبِّرنا عن التكليف إذا وقع حسنًا، أليس الثواب بعده واجبًا إذا أدَّى ما كُلِّف، فلا بدَّ من نَعَمْ، فيقال له فلو لم يفعله أكان يستحق الذّمّ، وكان يكون غير فاعل للواجب؟ فلا بدَّ من نَعَمْ، لأنه إن لم يقل بذلك وقد جعل الواجب في حُكم التفضّل، وفي ذلك إيجاب قبح التكليف، لأنه إنما يحسُن لكونه تعويضًا لثواب واجب، لا يحسن الابتداء به، على ما قدمناه من قبل، وهذا يُوجِب أنه يستحق الذّمّ بألَّا يفعله، من غير أن يتوجَّه الذّمّ إلى فِعْل قبيح.

فإن قال: لو لم يفعل تعالى الثواب، لعاد النكليف الذي وقع حسنًا قبيحًا.

قيل له: هذا يُوجِب انقلاب الأمر الواقع، وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يجوز تعليق انقلاب الجنس وما يجري مجراه بالأمر المقدّر، الذي يصحّ فيه التقدير.

فإن قال: لست أُسلِّم جواز التقدير في الثواب.

قيل: إن من حق المقدور ألَّا يمتنع أن يقدر فيه، إذا علم أنه يقع ألا يقع، كما يصحّ في الأمر الذي يعلم أنه لا يقع تقدير الوقوع، فإذا جاز عندنا

(١) الصواب «البغداديات».

وعندهم أن يقال: لو فعل تعالى القبيح كيف كان يكون؟ ولا يستحيل ذلك، وإن علم أنه لا يفعله، فما الذي ينكر فيما يعلم أنه يفعله من الثواب أن يقدر، فيقال: لو لم يفعله كيف كان يكون الحال؟ وفي ذلك إبطال ما سأل عنه، وما عليه الأمة من إطلاقها القول في أوصافه تعالى أنه عالِم بما يكون لو لم يكن كيف كان يكون، واعتقادها أن ذلك من كمال الثَّناء عليه، يبطل هذا السؤال.

فإن قال: إن التكليف إنما يحسن بأن يكون عالمًا بأنه يُثيب المكلّف إذا أطاعه، فإذا قلتم: لو لم يفعل الثواب كيف كان يكون حاله؟ فقد حكمتم بانقلاب العلم، فلذلك منعت من هذا السؤال.

قيل له: إنه تعالى وإن علم عند التكليف ما وصفته، فقد يجوز أن يقدر فيما أعلم أنه يفعله، لو لم يفعله كيف كان يكون حاله في الذّمّ، ويصحّ الجواب عنه، وإنما لا يصحّ جواب المسألة إذا كانت واقعة عن علمه، بأن قال: لو لم يفعل الثواب الذي علم أنه يفعله، كيف كان يكون حاله في علمه؟ فيمتنع من الجواب، ويبيِّن أنه يقتضي انقلاب العلم، فأما إذا كانت المسألة واقعة عن الذّمّ، فلا وجه يُحيلها، وهذا كما يقوله لمَن سأل فقال: لو فعل تعالى القبيح كيف كان يكون حاله في الذّمّ؟ فيصحّ الجواب وإن لم يصحّ أن يُجاب عنه إذا قيل: كيف كان يكون حاله في كونه عالمًا غبيًا؟ وهذا يبيِّن صحة ما ألزمناهم في بُطلان ما أوردوه من الحدّ، لأنه إذا لم يمكن القضاء يقبح التكليف لو لم يفعل الثواب، فقد بَطُل الحدّ الذي أوردوه.

[في بيان عدم استحقاق الذمّ على التكليف]

وبعد، فإن قولهم لو لم يفعل الثواب لكان يستحق الذّمّ على التكليف، متى يوصل علم استحالته؛ لأن التكليف متقدِّم، ولا يجوز فيما قد وقع، ولا ذمّ يستحق عليه أن يصير فيما بعد يستحق الذّمّ عليه، لأن ذلك يُوجِب انقلاب حال الفعل وحال الذّمّ جميعًا. على أن هذا الجواب لو صحَّ، لكانت المسألة قائمة، وذلك أن أحدنا لو استأجر غيره على وجه يقبح، ثم لم يعطه الأُجرة،

لكان يستحق قسطًا من الذمّ، على ألّا يعطيه الأُجرة، سوى القسط الذي يستحقه على الاستئجار القبيح، فيجب على قولهم أن يقولوا في التكليف إذا وقع قبيحًا، أن يستحق به من الذمّ قدرًا، ويستحق بألّا يفعل الثواب قدرًا سواه، لأن من حق الواجب إذا لم يفعل، أن يستحق به الذمّ، كما أن من حق القبيح أن يستحق به الذمّ، فإذا كان أحدهما منفصلًا من الآخر، فيجب ألّا يتعلق ذمّ أحدهما بذمّ الآخر. ويفارق ذلك الترك على قولهم، لأنه لا ينفصل من الواجب، من حيث لا يجوز أن ينتفي الواجب إلا بوقوعه، ولا وقوعه إلا بانتفاء الواجب، وذلك لا يتأتّى في التكليف والثواب.

فإن قالوا: إنه تعالى لا يستحق قدرًا آخر من الذمّ لو لم يفعل الثواب، لأنه بألّا يفعله، لا يجب إثبات فعل قبيح، وإذا لم يُؤدِّ أحدنا أُجرة الأجير يستحق قدر الآخر، لأنه بألّا يفعل ذلك، لا بدَّ من أن يفعل تركًا له أو لسببه.

قيل له: فيجب على هذا الموضوع أن يكون الثواب كالتفضّل، لأنه بعد هذا التكليف لو لم يتفضل على المُثاب، لكان حاله كحاله إذا لم يفعل الثواب، فمن أين أنه واجب؟

فإن قال: لأنه في الثواب خاصة إذا لم يفعله، فلا بدَّ من كون التكليف قبيحًا.

قيل له: قد بيَّنَّا سقوط ذلك، ويجب لو صحَّ أن يكون التفضّل الموعود به بمنزلته، لأنه متى لم يفعل يكون الوعد قبيحًا كذبًا، فإن وجب لما ذكرتم أن يكون الثواب واجبًا، فواجب في التفضّل الموعود به أن يكون واجبًا.

فإن قالوا: كذلك نقول.

قيل له فيجب إذا وعد بأن يتفضَّل، ألّا يصحّ أن يَفِي بما وعد، لأن الوعد قد اقتضى وجوبه، وإنما وعد بالتفضّل لا بالواجب، وفساد ذلك يبيِّن بُطلان ما ذكروه.

وبعد، فإذا صحَّ أن الوعد خبر بالفعل، وقد علمنا أن الخبر إذا كان صدقًا، يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالخبر، فكيف يمكن أن يقال: إنه صار واجبًا، لأنه خبر بأنه سيفعله، وقد علمنا أنه قد يصحّ من المخبر أن يخبر بأن يفعل المُباح والقبيح، كما يصحّ منه ذلك في التفضّل والواجب. وطريقة الخبر في الجميع لا تختلف، فلو كان في بعضه يقتضي وجوب الموعود به، لوجب مثله في سائره، فإذا صحَّ ذلك، بَطُل القول بأن الثواب يدخل في الوجوب، من حيث لو لم يفعل لصحَّ التكليف، لأن ذلك قائم في التفضّل الموعود به، وذلك يَبِين من قولهم إنه لا يصحّ أن يعتقدوا مع هذا المذهب وجوب الثواب، إلا أن يرجعوا إلى قولنا: إنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذّمّ من حيث لم يفعله، لا لأجل السابق.

وبعد، فقد ثبت بالعمل، أن مَن لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذّمّ في الحال التي لزمه الواجب فلم يفعله، كما ثبت أنه يستحق الذّمّ في الأصل، فلا فرق بين مَن قال: لو لم يفعل تعالى الثواب، لكان يستحق الذّم على أمر متقدّم فيما تقدم من الأوقات، وبين مَن قال إنه لا يستحق الذّمّ أصلًا.

[في بيان العلاقة بين التكليف والثواب]

وبعد، فعلى هذا القول يجب أن يكون تعالى لو لم يفعل الثواب أن يكون ذلك في حكم الدلالة على أنه قد استحق على التكليف المتقدّم ذمًّا، ولا يجب في الدلالة أن يكون لها مدخل في الذّم، أما ترك أن الرسول ﷺ لو خبر بأن زيدًا يستحق الذّمّ على ما تقدَّم من فعله، لكشف لنا ذلك عن حاله، ولا يكون الذّمّ متعلقًا بالدلالة، وهذا يحقِّق ما ألزمناهم، من أنه لا يصحّ لهم أن يفرِّقوا بين الثواب والتفضّل، على هذا القول، أنه يقال لهم: خبِّرونا على الوجه الذي قبح عليه التكليف لو لم يفعل تعالى الثواب، أيصحّ لتعلّقه بالثواب أو لوجه يختصّه، كما يصحّ ردّ الوديعة وقضاء الدَّين؟

فإن قالوا: يصحّ لأمر يرجع إلى الثواب.

قيل له: إنما يصحّ الفعل المتعلّق بالواجب، متى كان مُنافيًا له أو مانعًا من وجوده، على بعض الوجوه، وقد علمنا أنه لا حظ للتكليف في ذلك، فلا يصحّ أن يقال إنه يقبح لهذا الوجه. وكيف يصحّ ذلك وحال وجوب الثواب يتأخَّر عن حال التكليف، ومع قبح التكليف لو وقع قبيحًا يصحّ أن يحصل الثواب، ومع حصول الثواب يصحّ التكليف أن يكون قد وقع قبيحًا، فلو جاز فيما هذا حاله أن يُقال إنه يقبح، لتعلّقه بالواجب، لجاز أن يقال في ظلم زيد إنه يقبح في اليوم، لأنّا لا نردّ الوديعة في غد، فإذا بَطُل هذا الوجه، لم يبقَ إلا أنه لو قبح مع تقدير ألَّا يفعل الثواب، لكان إنما يقبح لصفة تخصّه، وقد علمنا أن كل قبيح يقبح على هذا الوجه، لا يجوز أن يكون له تعلّق بالواجب، ولا الذمّ الذي يستحق به تعالى بما يستحق من الذمّ على أن يفعل الواجب، فكيف يصحّ أن يجعلوا الذمّ الذي كان مستحقه تعالى لو لم يفعل الثواب، هو المستحق بالتكليف القبيح، فالحال ما قدَّمناه.

[في بيان أن التكليف لا يقبح منه تعالى إذا لم يفعل الثواب]

فإن قال: أليس قد قال أبو هاشم رحمه الله في «الأبواب الصغير»[١]: إن أحدنا إذا وجب عليه الكلام فلم يفعله، يستحق قدرًا من الذمّ، لأنه لم يفعله، وقدرًا آخر، لأنه لم يفعل سببه، ولو وجب عليه تعالى الكلام، لكان إذا لم يفعل يستحق قدرًا واحدًا من الذمّ، ففصل بين الغائب والشاهِد. فهلّا جوَّزتم أن يفصل بينهما في المسألة التي ذكرتموها، من حيث كان أحدنا بألَّا يدفع الأُجرة يكون فاعلًا للترك، وليس كذلك حاله تعالى؟

قيل له: إنه رحمه الله رأى أن أحدنا لا يقدر على فِعْل الكلام إلا بسبب، فوجوبه يضمن وجوب السبب، فصار الواجب عليه كلا الأمرين، فالقديم تعالى يصحّ أن يفعله لا بسبب، فالواجب عليه واجب واحد، فلذلك فصل بينه تعالى وبين أحدنا، وليس كذلك ما ألزمناهم، لأن التكليف لو قبح بألَّا يفعل الثواب،

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

لكانوا قد أثبتوا من جهته فِعلًا قبيحًا، وأثبتوا واجبًا لا تعلّق له به، فيجب متى لم يفعله أن يستحق قدرًا آخر من الذمّ على ما ذكرناه في وجوب توفير الأُجرة، بعد عقد الإجارة على وجه يقبح.

فإن قالوا: إنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان فاعلًا في جسم المُثاب ما يجري مجرى المضادّ له، فيستحق الذمّ عليه.

قيل له: القول أنه لا يصحّ ألَّا يفعل الثواب إلا بأن يفعل ذلك المعنى، حتى يجري مجرى ترك الفعل، أو يقول: قد يصحّ ألَّا يفعله ولا يفعل ذلك المعنى. فإن قال بالوجه الأول لم يصحّ، لأنه يؤدِّي إلى ألَّا يخلو القديم تعالى من الفعل وضدّه، وقد علمنا أنه يصحّ منه في المُثاب، أن يُثيبه، ويبعثه على الأحوال التي هو عليها لو أثابه، فإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا صحة الوجه الثاني، ومتى صحَّ بطل تعلّقه به، لأنه لا يجوز أن يستحق الذمّ إذا لم يفعل الواجب، بفعل لا يُنافي وجوده وجود الواجب، ويمنع من وقوعه، بأن يكون تركًا له، أو لسببه.

وبعد، فإنَّا نقدِّر في المسألة ما يمنع من هذه الشُّبهة، بأن نقول: لو لم يُعِد تعالى المكلّف بعد الإفناء ولم يُثِبْه، لكان يستحق الذمّ، وعلى ماذا يستحق؟ فلا يمكنه أن يبيِّن الثواب ضدًّا لفعله، في حال ما قدَّرنا أنه لا يفعل الثواب، لأن المعدوم ليس بمحل للفعل، فيجوز أن يقال ذلك فيه. وإنما تقصَّينا هذه الطريقة، لأنها كما تدلّ إبطال حَدّهم، فإنها تدلّ على ما نقوله في استحقاق الذمّ، لأنه إذا صحَّ فيما يجب عليه لو لم يفعله أنه يستحق الذمّ، لأنه لم يفعله، لا على غير ذلك، صار هذا الوجه جهة في استحقاق الذمّ، وما يكون جهة للذمّ في قادر، يجب كونه جهة للذمّ في كل قادر، على ما نقوله في فعل القبيح، وإلا لزم على قوله ما تقوله المُجْبرة، من أن الظلم يستحق به العبد الذمّ، دون القديم تعالى، وإن كان فاعلًا له، تعالى الله عن ذلك.

وبعد، فإن الدليل الأول الذي أبطلنا به حدّ المتقدّمين في الواجب، يُبطِل هذا القول، بأن يُقال: لو كان حدَّ الواجب ما إذا لم يفعله، فلا بدَّ من فِعْل في

الحال أو قبله قبيح، لوجب ألَّا يعلمه واجبًا إلا مَن يعلم ذلك من حاله، والعلم بذلك أبعد من العلم بالتَّرك، لأن الترك قد يغيِّر حال مَن وجب عليه، وليس كذلك الفعل المتقدِّم.

[في إثبات أن الترك ليس حدًّا للواجب]

وبعد، فقد دلَّت الدلالة عندنا على أن القادر منّا قد يخلو من الأخذ والترك، مع سلامة الأحوال، وذلك يُبطِل ما حدُّوا به الواجب، لأنه يجب على قولهم أن يختلف حال مَن وجب عليه في الذّمّ، فمرة يستحقه إذا هو عَدَل عن الواجب إلى الترك، ومرة لا يستحقه إذا لم يفعل الواجب ولا الترك، أو يستحق الذّمّ في الحالين، وذلك يصحِّح ما نذهب إليه، على أن أحدنا قد صحَّ أنه قادر على جهل لا غاية له، لأنه لا ينتهي فيه إلى حدٍّ إلَّا ويقدر على أن يفعل أكثر منه، على ما ذكرناه في باب القُدَر أنها تتعلق من المختلف بما لا نهاية له. فيجب على قولهم إذا كان حدّ الواجب ما له ترك قبيح، أن يلزم مَنْ هذا حالُه أن يفعل العلم بجميع ما يقبح منه أن يجهله، وفي ذلك إيجاب ما لا نهاية له من العلوم، بل فيه إيجاب ما يقبح منه، لأن الأمور التي يصحّ أن يجهلها، فيها ما لا دليل عليه، فلا يمكنه أن يعلمه بالنظر والاستدلال.

فصل في أنه قد يعلم الواجب واجبًا، وإن لم يعلم أن له تركًا قبيحًا

[في إثبات أن الواجب لا يُحَدّ بأن له تركًا قبيحًا]

فإن قال: إنما نقول: إن حدَّ الواجب ما له ترك قبيح، إذا كان الترك إنما يقبح لمكان وجوبه، وذلك لا يتأتَّى في الجهل والعلم.

قيل له: إن الذي أطلقتموه لا يُفهَم منه ما ذكرتم الآن، وإنما يفيد أن الواجب ما تركه قبيح، ولا يفيد الوجهَ الذي له قَبُح. وهذا يبيِّن صحة ما ألزمناكم. فإن عدلتم عن ذلك الحدّ المطلق، إلى هذا الحدّ المقيد، كلَّمناكم بما تقدَّم.

وبعد، فإن قبح الجهل لكونه جهلًا، لا يمنع من قبحه إذا كان مُنافيًا للعلم، من حيث كان مُنافيًا له، فالكلام قائم عليكم.

وبعد، فلو كان الواجب يجب لأن له تركًا قبيحًا، وقد علمنا أن ترك القبيح يقبُح لأنه ترك للواجب لوجب من ذلك تعلّق وجوب الواجب بقُبْح تركه، ويتعلق قُبْح تركه بوجوب المتروك، وهذا يُوجِب كون كل واحد منهما علّة في الآخر، وذلك مُحال.

فإن قال: إنّا نعلم القبيح قبل أن نعلم وجوب الواجب، فلا يصحّ أن يجعل علّة قبحه وجوب المتروك؟

قيل له: فما الذي يمنع من أن يعلم وجوب الواجب أولًا، ثم يعلم قُبْح تركه؟ وهذا يبيِّن فساد حدّهم، لأنه يُؤذِن بأن الواجب قد يُعلَم واجبًا، وإن لم يعلم الترك للقبيح. ثم بعد العلم بوجوبه يحكم بقبح تركه، فكما لا يصحّ أن يُحَدّ القبيح بأن له تركًا واجبًا لهذه العلّة، فكذلك القول في الواجب.

وبعد، فقد ثبت أن في الواجبات ما لا يفعله مَن وجب عليه في حال مخصوصة، ولا يقبح منه التَّرك، بألَّا يمكنه أن ينفكّ من تركها، وذلك نحو ردّ الوديعة، إذا وجب وبينه وبينها مسافة، فمتى أتت عليه الأوقات التي كان يمكنه فيها الرّدّ، فلم يفارق مكانه، فقد علمنا أنه يستحق الذّمّ في هذه الحال، بأن لم يرد، وما فيه من ترك ردّ الوديعة، لا يمكنه أن ينفكّ منها في حال استحقاق الذّمّ، ولا يجوز أن يقبح منه ما لا يمكنه الانفكاك منه، وهذا يُوجِب أن الذّمّ يتوجّه عليه من حيث لم يفعل الواجب، ولهذا الوجه لو أكل مَن وجب عليه الصوم في صدر النهار، لَما وجب أن يستحق الذّمّ على إمساكه، لأنه لا يمكنه الانفكاك منه، وكذلك القول في الواجبات المُحتاجة إلى مقدمات.

وبعد، فإن في صفات الواجب ما إذا عُلِم علم وجوبه لأجله، فما الذي يمنع أن يعلم العاقل الواجب إذا علمه على تلك الصفة، وإن لم يعلم قُبْح

تركه، وكيف يجوز أن يعلّق العلم بوجوبه، بالعلم بصفة لغيره وضدّه، ولا يعلّق ذلك بصفة له، مع أن هذه الصفة هي المؤثِّرة في وجوبه دون صفة غيره؟

يُبيِّن ذلك أنه لمّا صحَّ أن يعلم قبح القبيح لصفة تخصّه، لم يجز أن يعلق العلم بقُبحه بصفة لغيره، بل يجب أن يعلّقه بالعلم بهذه الصفة المؤثِّرة في قُبحه، فكما لا يجوز أن يُحَدّ القبيح بأن له ترك واجب ينصرف عنه إليه، فكذلك القول في الواجب أنه لا يجوز أن يُحَدّ بأن له تركًا قبيحًا يُنافي وجوده وجوده. وكيف يصح لهم هذا الحدّ وقد ثبت من اعتبار جماعتنا، أنّا ننفي هذا التَّرك، ونقول لا يجب وجوده إذا لم يفعل القادر ما وجب عليه، ونعلم مع ذلك وجوب الواجبات علينا وعلى غيرنا، وكل حَدّ للواجب يعلم فساده بالرجوع إلى أنفسنا، وجَبَ بُطلانه؟

فإن قالوا: إنكم تُثبتون التَّرك، وإنما لا تثبتون وجوب حصوله إذا لم يقع الواجب، فلذلك [يجب] أن تعلموا الواجب واجبًا عليكم وعلى غيركم.

قيل له: إنكم إن أردتم بحدّ الواجب، أن له تركًا قبيحًا يجوز أن يقع وألّا يقع، فالواجب على هذه القضية ألّا يقطعوا فيمن لم يفعل الواجب، أنه يستحق الذمّ في كل حال، بل يجب أن يجوِّزوه مستحقًّا له في حال دون حال، ومتى شككتم في حاله أوقَعَ منه الترك أم لم يقع، أن تقفوا في حُسْن ذمّه، فذلك يُوجِب قَلْب العقول، وفي ذلك بيان أنكم أردتم بالحدّ أن له تركًا قبيحًا، يجب أن يحصل، متى لم يقع الواجب، وينتفي ذلك الواجب به. وفي هذا صحة ما ألزمناكم، لأن هذه الطائفة إذا لم تعتقد ما هذا حاله، فقد كان يجب ألّا يعلم الواجب واجبًا ألبَتَّة.

وبعد، فإنه يجب فيمن لم يستدلّ من العامَّة على إثبات الترك، وأنه يُنافي الواجب، وأنه قبيح، ألا يعلم وجوب الواجب، وهذه الأمور تُعلَم بالاستدلال إن علمت، فقد يذهب عنه المستدلّ، فكان يجب ممَّن هذا حاله ألّا يعلم وجوب الواجب. على أن إطلاق هذا الحدّ يُوجِب عليهم ألّا يجب

المتولّدات[١] علينا، لأنها لا تَرْك لها في الحقيقة، إلا أن يزيدوا في الحدّ، فيقولوا: حدّ الواجب: ما لو ترك أو لسببه ترك قبيح، أو يقع بدلًا منه فِعْل قبيح في حاله، أو يقتضي وقوع فِعْل قبيح قبله، فيكونوا قد تحرَّزوا بنهاية ما يمكن، لكن الوجوه التي قدَّمناها في إفساد هذا الحدّ تُبطِل ذلك، وإنما ينفع هذا التحرّز في بعض الوجوه، على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل في بيان حقيقة التَّرك وما يتصل بذلك

[في ذكر آراء مختلفة حول حقيقة التَّرْك]

الذي ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله: أنه يجب أن يكون جامِعًا لشروط أربعة:

أن يكون القادر على التَّرك والمتروك واحدًا. والوقت الذي يصحّ وجودهما فيه واحدًا. وأن يكون بينهما تضادٌّ. وأن يحِلَّا في محل القدرة عليهما، فلا يحصل فيهما التعدّي من محل القدرة إلى غير محلها، ولا في أحدهما. ولا يكون هذا حالهما إلا وهما مُبَاشَران، غير مُتَوَلَّدين.

وبيَّن [أن] المتولّدات لا تروك لها، لأنها إما ألَّا يكون لها ضدٌّ، فبألَّا يكون لها ترك أولى، وذلك كالتأليف والاعتماد والألم، وإما أن يتأخر حالها عن حال السبب، فما يضادّ السبب لا يضادّها، ولو ضادّها كان لا يكون تركًا لها، لتغاير الوقت.

وبيَّن أن الترك على الله تعالى لا يجوز؛ لاستحالة كونه قادرًا بقدرة حالَّة في محل ولغير ذلك. ولم يذكر رحمه الله أن كون المحل واحدًا هو شرط في التَّرك والمتروك، من قوله: إن هذه الشروط مُعتَبَرَة في التَّرك والمتروك من أفعال الجَوارح دون أفعال القلوب، بل أطلقه إطلاقًا، والغالب على طريقة الاصطلاح، لا على طريقة اللغة، وإن كان ربما ذكر في جملة كلامه ما يدلّ

(١) المتولد: هو كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل آخر يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته. (في التوحيد ص ٥٨).

على أن جُمَلَه مأخوذة من اللغة، لأنه يبيِّن أن عندهم أن الترك والمتروك لا يجتمعان، فوجب المضادّة، وعندهم أن زيدًا لا يكون تاركًا لفعل عمرو، فوجب كون القادر واحدًا، ولا يجوز أن يكون في يومه تاركًا لِما يفعله في غده، فوجب كون الوقت واحدًا، وعندهم أنه لا يترك بتحريك يده سكون رِجله، فوجب كون المحل واحدًا، لكنهم وإن اعتبروا هذه الجملة، فإنما لم ينتهوا في معرفة ما ذكرناه من الشروط، إلى حيث انتهينا، لم يتلخص لهم ما ذكرناه من تفصيل الشرائط، ومتى لم يلخِّص لنا ذلك وعرفناه، فالواجب أن يجعل المنقول عنهم من هذا القول، مُقَيَّدًا لما عقلناه، كما أنهم وصفوا مَن وقع الضرب بحسب قصده وإرادته ضارِبًا، وجعلناه حقيقة في فاعل الضرب من حيث وضعوه للجملة التي تأمّلها يقتضي كونه فاعلًا، فإذا تأمّلناها وعرفنا التفصيل، جعلنا الاسم مقيّدًا.

[في بيان مفهوم التَّرك]

وكان شيخنا أبو إسحاق[١] رحمه الله، يزعم أن لفظة الترك في اللغة لا تُفيد ما ذكرناه في الاصطلاح، وإنما يستعملونها فيمن لا يفعل ما يجوز أن يفعله، فيقولون فيمن هذا حاله: إنه تارِك لما لم يفعل. وعلى هذا الوجه قال تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧] لِما لم يفعل فيهم الاستفساد. وعلى هذا الوجه يستعملون هذه اللفظة عمومًا، في كل ما هذا حاله، اختصَّ بتلك الشرائط أم لم يختصّ، ولا يعتبرون فيما يقولون لزيد: إنه ترك فِعْله لضدّه، أو ألّا يكون فاعلًا لذلك. ولذلك لا يقولون فيه: إنه تَرْك ما لا يجوز أن يفعله ألبَتَّة. فذكر أن استعمال الترك والمتروك في الوجه الذي بيَّنَّاه اصطلاح من المتكلّمين لا مَحالة، وليس باصطلاح من جميعهم، لكنه اصطلاح أصحابنا البصريين، لأنهم بيَّنوا الكلام في ذلك، وذكروا شرائطه، ولا يمتنع في

---

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب: كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يُعرَف من أمره غير ذكره، على حدّ تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلِّمين، فيكون كل فريق منهم يستعملها على وجه، لأغراض لهم ومذاهب.

فأما شيخنا أبو علي رحمه الله، فإنه زاد فيه شرطًا آخر، فقال: ويجب فيهما ألَّا يخرج القادر المُخَلَّى من أحدهما إلا بفعل الآخر. ولهذا لما جاز عنده الخروج من الضِّدَّين المتولِّدين، لم يعبر بهذه العبارة عنهما.

ولم يجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك شرطًا، لأن من مذهبه جواز خلوّ القادر المُخَلَّى من الأخذ والترك. وقد كان يجوز مع هذا المذهب أن يجعل ذلك شرطًا، ويجعل بدل الوجوب الذي ذكره أبو علي رحمه الله الجواز، لأن الذي وجب عنده، وهو صحيح عند أبي هاشم رحمه الله، لكنه استغنى بالشروط المتقدِّمة عن ذكر ذلك، فلم يكن له معنى، لأنه إنما يجب ذِكر الشرط في العبارة، متى كان حذفه يؤثِّر في تحديده، وذكر فائدته، فأما إذا كان وجوده وحذفه بمنزلة واحدة، فذِكْره عَبَث.

وقد مرَّ في كلام الشيخين رحمهما الله، أن الإرادة تكون تركًا للكراهة، وكذلك العلم والجهل. وقد ثبت أن التضادّ فيهما يُثبِت تغايُر محلهما، وكان محلهما واحدًا، لأنهما يتضادَّان على الجملة الحيَّة دون المحل، فإذا صحَّ ذلك، لم يمكن أن يجعل كون المحل واحدًا من شرائطه، لأنه يقتضي ألَّا يعلم في الإرادة والكراهة، أن إحداهما تكون تركًا للأخرى، لتجويزنا في كل ما يوجد من ذلك أن محلها مُغاير، وهذا بعينه يمنع من أن يشرط في الترك والمتروك كون القدرة واحدة، لأن المحل متى تغاير في الإرادة والكراهة، فلا بدَّ من تغاير القدرة، ولهذه الجملة شرطنا نحن شرطًا لا يلزم عليه ذلك، ويدخل فيه أفعال القلوب كدخول أفعال الجَوارح، فقلنا بعد ذِكر التضادّ، وكون القادر واحدًا، وكون الوقت واحدًا، وأن يصحّ وجود كل واحد منهما ابتداء في محل القدرة عليه، لأنه متى ذكر هذا الشرط عمَّ الجميع، ودخل تحته ما يتغاير محله وقدرته، كدخول ما محله واحد، والقدرة عليه واحدة. وما نبَّهنا عليه بذكر الابتداء، من أنه يجب أن يكون مباشرًا، أوضح مما

حكيناه. فيجب أن يكون أولى، لأن المحل قد يكون واحدًا، والموجود فيه لا يتعدّى، ومع ذلك فلا يكون أحد الضِّدَّين الموجودين فيه تركًا للآخر، كالعلم المتولّد، والجهل المضادّ له، والغرض بتحديد اللفظ تفسيره، وتحصل فائدته للسَّامِع على أقوى الوجوه في زوال اللَّبْس والشُّبهة فيه، وكل ما كان أدْخَل في الإيضاح، فبأن يُحَدّ به أولى. وقد بيَّنَّا من قبل أن الألفاظ الاصطلاحية كالألفاظ اللغوية في المضايفة فيها لا تفيد كبير فائدة، فكما لا يجوز أن تقع المناظرة بين الفارسي والعربي في لغتيهما، فكذلك القول في الاصطلاحين الواقعين من فريقين، وإنما نذكر في بعض المواضع القول في ذلك، لأن من حق الاصطلاح الواقع منّا أن يكون باللغة العربية، وإنما ننقل لفظه من لغتهم إلى الموضع الذي يُصطَلَح عليه، والأقرب أن يكون بينه وبين المنقول عنه شبه، فنذكر أن طريقة الشبه الذي تعاطيناه أولى، وكذلك نعمل في الأسماء الشرعية، إذا بيَّنَّا وجه شبهها باللغة، فإذا صحَّت هذه الجملة، وكان لفظة التَّرك والمتروك اصطلاحًا منّا فيما ذكرناه، فالواجب ألَّا يقع فيه مُشاحة، ويجب إذا خالَفنا فيه مُخالِف، أن يعدل إلى المعنى الذي يريده فيتكلم عليه، وإن خالف في الاصطلاح، إلَّا أن يُخطئنا في الاصطلاح، فنبيِّن صحَّته في الوجه الذي ذكرناه، أو نبيِّن وجه ترجيحه على ما خالفه في الموضع الذي اصطلحنا عليه.

[في بيان اختلاف المذاهب حول مفهوم التَّرك وشروطه]

واعلم أن الذي دعا إلى هذا الاصطلاح وهذا الكلام مذهبان، أحدهما اختلاف المتكلِّمين في أن القادر المخلَّى متى لم يفعل تحريك جسمه، هل يجب أن يكون فاعلًا لتسكينه؟ فمنهم مَن قال: ذلك واجب، ومنهم مَن قال: هو غير واجب، وكِلا الفريقين قال فيما ليس هذا حاله من تحريك الحجر وتسكينه: إنه قد يجوز ألَّا يفعلهما جميعًا مع التخلية، فلما فارق ذلك المذهب هذا المذهب، احتِيج إلى عبارة تختصّ ذلك المذهب ليبين بها من هذا المذهب، فعَبَّروا عن الضِّدَّين الأوَّلين، بأن أحدهما تَرْك للآخر، ولم يعبِّروا

بذلك عن الثاني، وبيَّنوا الشروط التي إذا اختصَّ الضِّدّان بها، يجب ألّا يخلو القادر المخلَّى من فعل أحدهما.

والمذهب الثاني: أن في المتكلِّمين مَن قال: إن مَن لم يفعل القيام وهو واجب عليه، فلا بدَّ من قعود يستحق الذّمّ به، وصرف الذّمّ الذي يعلمه العقلاء من حال مَن وجب عليه الشيء فلم يفعله، إلى ضدّ له قد فعله في جسمه. وفيهم مَن قال: إن الذّمّ لا يجب أن ينصرف إلى ذلك، فعبَّر عن ذلك الفعل بأنه ترك الواجب ليفرِّق بينه وبين ما عداه من الأفعال التي لا يتوجّه الذّمّ إليه، إذا هو لم يفعل ما وجب عليه، فيجب أن يقع التقصِّي في بيان الصحيح في هذين المذهبين، وقد يمكن ذلك وإن لم نتشاغل بتحديد الترك والمتروك. وذلك يبيِّن أن الكلام في ذلك يتناول العبارات، وقد يجوز أن يقع الخلاف في مذهب ثالث، فيقول القائل: إن العلم بأنه لم يفعل الواجب، هو علم بترك قد فعله، أو يجب أن يقارنه العلم بترك قد فعله، فيجب أن يبيِّن فساد ما يقوله من جهة المعنى، لأن ذلك كلام في كيفية تعلّق العلم بالمعلوم، أو تعلّق بعضه ببعض. وقد يجوز أن يقع الخلاف في مذهب رابع، وإن كان أبعد مما ذكرناه: بأن يقول قائل: مُحال في الضدّ أن يوجد إلا بدَلًا من ضدّه، فأما أن يوجد عقيبه أو بعده بزمان، فإنه مُحال، كما يقوله بعض المتكلِّمين، ممَّن يقول بأن الأعراض لا تبقى، فيكون الكلام من جهة المعنى، فكأنه يقول: لا فائدة في قولكم إن الترك والمتروك مع تضادّهما، يجب كون وقتهما واحدًا، لأن التَّضاد لا يصحّ إلا وهذا حاله، فيجب أن نستغني عن ذكر الشرط الثاني. وقد يجوز منك ذلك إذا خالف المُخالِف في أفعال القلب، وقال في الضِّدَّين منهما: يستحيل أن يوجدا إلا في المحل الواحد، فيقدح فيما يُحْتَرَز به من هذه المسألة. أو يقول قائل: لا أثبت التولّد، فلا وجه لذكر الابتداء في الترك والمتروك. لكن هذه المسائل هي مما يتقدَّم الكلام فيها على الكلام في هذه المسألة، لأن المخالف فيها كالمخالف في تثبيت الأعراض أصلًا، فكما أنه لا يعتدّ به في هذا الباب، لأن الاصطلاح في الترك والمتروك، إنما يقع بعد إثبات الأعراض، فكذلك إنما

دعا إلى استعمالها بعد ثبات هذه الأصول، ومعرفة الفرق بين المتولّد والمُباشر، والضّدّ والخلاف، وما يتناول الوقت الواحد والمحل الواحد، وما يخالفه، فلا وجه للخلاف في هذه المسائل عند ذكر هذه المسألة وبيان شروطها.

فإن قيل: ولماذا شرطتم أن يكونا ضدَّين؟ وهلَّا جعلتم الشرط في ذلك ألَّا يصحّ اجتماعهما في الوجود، وإن لم يكن بينهما تضادٌّ على الحقيقة، ويكون هذا الشرط أعمّ، والفائدة فيه أكبر؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن الذي دعا إلى هذا الاصطلاح، يقتضي ذِكر التضادّ دون ما سألت عنه، لأن كِلا الفريقين قد قال فيما يخالف الفعل: إنه لا يجب، إذا لم يفعله القادر المُخَلَّى، أن يكون فاعلًا له، وإنما يختصّ الخلاف بالمتضادّ، فلذلك اخترنا هذا الشرط دون ما ذكرته.

[في بيان مفهوم الضِّدَّين وحقيقة التضادّ]

وبعد، فإن الفعلين إنما لا يصحّ اجتماعهما متى ضادّ أحدهما ما يحتاج الآخر في الوجود إليه، وهذا يمنع من وجود كل واحد منهما بدلًا من الآخر في وقته، إلا بمقدمة في أحدهما دون الآخر، فلذلك اخترنا لفظة التضادّ؛ يبيِّن ذلك أنه لا يصحّ من أحدنا أن يفعل (بدلًا من التفرّق في محل القدرة) التأليف إلا بمقدمة، وإلا بسبب. وليس كذلك حال الضِّدَّين، لأن كل واحد منهما يصحّ أن يفعله بدلًا من الآخر، من غير أن يفعل أمرًا آخر، أو يتغيَّر حال القدرة والمحل.

فإن قال: إذا جاز ألَّا يفعل فِعْل غيره، فهلَّا جاز أن يترك فِعْله، ويجب ألَّا يشرطوا في ذلك أن يكون القادر واحدًا؟ قيل له: قد بيَّنَّا أن الدَّاعي إلى هذا الاصطلاح يقتضي هذا الشرط، وبيَّنَّا أن معنى الترك يخالف ما ذكرته، لأنه ليس كل مَن لم يفعل يُوصَف بأنه تارِك، لأن العاجز غير فاعِل، وكذلك الممنوع، ولا يُقال فيهما إنهما تارِكان.

فإن قال: ولماذا شرطتم أن يكون المحل واحدًا؟ وهلَّا جعلتم الجملة من ذلك في حُكم المحل الواحد، فتقولوا إن سكون بعض أجزائه، ترك لحركة البعض الآخر، كما أنه ترك لحركة هذا البعض.

قيل له: لأن ذلك يُوجِب في سكون كل جزء أن يكون الشرط في كونه تركًا لحركة الجزء الآخر، سكون الجزء الآخر، وليس هذا بأن يجعل شرطًا في ذلك، أولى منه بأن يجعل شرطًا في هذا، وفي ذلك إيجاب تعلّق البعض بالبعض، وإيجاب كون الشرط هو المشروط، فلذلك بَطُل ما سألت عنه، وإن كان من جهة القدرة، كما لا يصحّ أن يحرّك المحل الواحد من المَفْصِل الواحد ويسكنه، فكذلك لا يجوز أن يحرّك بعضه به، ويسكن البعض الآخر.

وبعد، فإن من حق التَّرك والمتروك ألَّا يتغيَّرا بالأبنية واختلافها، ولا مَفْصِل إلا وقد كان يجوز منه تعالى أن يركبه تركيب مَفْصِلين، فيصحّ من ذلك القادر أن يحرّك أحدهما ويسكن الآخر. فيجب ألَّا يصحّ أن يكون أحدهما تركًا للآخر، وليس كذلك حال الضِّدَّين إذا كان محلهما واحدًا في أفعال الجوارح، وأما في أفعال القلوب فقد بيَّنَّا الحال فيها.

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن يكون أحدهما تَرْكًا للآخر وإن تغاير وقتاهما؟

قيل له: لما بيَّنَّاه من الدَّاعي إلى هذا الاصطلاح، ولأن الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الواقع في الوقت الآخر وإن تضادًا، وقد ثبت في التَّرك والمتروك أن من حقهما ألَّا يدخلا تحت الوجود ألبَتَّة.

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن يكون المتولِّد كالمُباشِر في دخول التَّرك والمتروك فيه؟

قيل له: إن أردت أن في المتولِّد ما يُدْخِله التضادّ، فذلك مما لا نُنكره، وإن أردت أنه يجمع فيه ما ذكرناه من الشروط، فقد بيَّنَّا فساده.

فإن قال: هلَّا قلتم إن ترك السبب ترك المسبّب، وإن ما ذكرتموه من الرط لا يمنع من ذلك؟

قيل له: إذا كان المسبّب يتأخر وجوده عن وجود السبب والشرائط مفقودة، لأن الوقت متغاير، وإذا كان الوقت واحدًا والشرائط مفقودة، لأنّا ذكرنا في شرائطه: أن يكون كل واحد منهما يصحّ أن يُبْتَدَأ بالقدرة في محلها، وذلك لا يُبالَى في المتولّد، لأنه إنما يصحّ من القادر أن يفعله بسبب.

وبعد، فإن المتولِّدات تنقسم، ففيها ما لا ضدّ له أصلًا، لأن ضدّ سببه ليس بضدٍّ له، ألا ترى أن المُفارقة تضادّ المجاورة، ولا تضادّ التأليف، لأنها لو ضادَّته لوجب كونها مضادّة لمختلفين غير ضدَّين، وكذلك القول في ضدّ سبب الألم وغيره، فكيف يُقال إن ترك سببه ترك له، والحال ما قد بيَّنَّاه؟ وفيها ما له ضدٌّ كالألوان، ولا يجوز في ترك سببه أن يكون تركًا له، لأن سببه الذي هو الاعتماد لا ضدّ له، فإذا لم يكن له ضدٌّ لم يكن له ترك، فكيف يقال: إن تركه ترك لغيره؟

وبعد، فإن الترك والمتروك، من حقّهما أن يصحّ من القادر أن يختار كل واحد منهما بدلًا من الآخر، والحال واحدة، حتى لا يحتاج في اختياره لأحد الأمرين إلى شيء لا يحتاج إليه في الأمر الآخر، وذلك لا يُبالَى في المتولدَيْن ولا في المتولّد والمباشر.

فإن قال: أفليس القديم تعالى يصحّ أن يفعل في المحل الحركة بدلًا من السكون والحال واحدة، على طريق الابتداء، فهلَّا جوَّزتم التَّرك عليه؟

قيل له: ليس يجب فيما انتفى عنه أحد شرائط الترك، بأن يدخل فيه الترك؛ لأنه قد يجوز بشرط آخر ألّا يدخله ذلك، فالمتولّدات لا يدخلها الترك لِما بيَّنّاه، وأفعاله تعالى لا يدخلها الترك، لِما ذكرناه من اشتراط المحلّ، ووقوعه ابتداء بالقدرة، وذلك لا يتأتّى فيه تعالى، لأنه تعالى قد يجوز ألّا يفعل في المحل الحركة ولا السكون، ويبقى ساكنًا على ما هو عليه.

فإن قال: ما أنكرتم أن ذلك لا يصحّ، وأنه تعالى لا بدَّ من أن يفعل أحد الفعلين فيه.

قيل له: لو كان كذلك لوجب في الساكِن بحضرتنا إذا لم يفعل تعالى فيه الحركة، أن يكون لا محالة مختارًا لفعل السكون فيه، ولو كان كذلك، لامتنع علينا تحريكه، إما في كل حال، أو في بعضها، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما ذكرته. على أن الدلالة قد دلَّت على أنه تعالى قادر على أن يفعل من إجراء السكون في المحل الواحد ما لا يتناهى، فإن وجب ـ متى لم يفعل السكون ـ أن يفعل الحركة، فيجب متى لم يفعل ما لا نهاية له منه، أن يفعل من الحركات ما لا نهاية لها، وبهذا أبطَل رحمه الله قول مَن قال: إنه تعالى متى لم يفعل الجواهر، فلا بدَّ من أن يفعل تركًا له أو ضدًّا لها.

وبعد، فإن هذا القول ليس بأن يكون علَّة فيما يفعله في المحل، بأولى من أن يكون علَّة في نفس المحل والفِناء، وهذا يُوجِب ألَّا يخلق تعالى من فعل أحدهما، أو ألَّا يتقدَّم وجوده لوجود المحدث، إلا بقدر ما يجب تقدّم القادر منّا فعلَه، وفي ذلك نقص كونه قديمًا، وكل ذلك يبيِّن أنه لا يلزمه رحمه الله على الشرط الذي ذكره في الترك والمتروك، جواز دخولهما في أفعاله تعالى.

ونحن نذكر الآن ما يتعلق من الخلاف بالمعنى في هذا الباب.

فصل في أن القادر من حيث كان قادرًا، لا يجب كونه فاعلاً

[في بيان أن القدرة لا تستوجب الفعل]

قد بيَّنَّا في باب الاستطاعة، أن من حق القادر أن يتقدَّم كونه فاعلًا، وذلك يُبطِل هذا القول لأنه [لو] وجب من حيث كان قادرًا أن يكون فاعلًا لوجب ذلك في كل حال وكل فاعل، كما أنه لمّا وجب من حيث كان قادرًا أن يكون حيًّا استمرَّ، ولما وجب في العلم من حيث كان علمًا، أن يُوجِب

كونه عالِمًا استمر. وقد بيَّنَّا أيضًا جواز فناء القدرة في حال الفعل، وذلك يصحِّح أنه كما قد يكون قادرًا ولا يكون فاعلًا، فقد يكون فاعلًا، ولا يكون قادرًا، وأن كونه فاعلًا كالمنفصل من كونه قادرًا، وإن كان لا بدَّ من تقدّم كونه قادرًا.

فإن قال: إنما وجب في القادر أن يكون فاعلًا، في الحال التي يصحّ أن يفعل، لأن الإيجاب في ذلك يتبع الصحة، فإذا كان إنما يصحّ أن يفعل في الثاني، فكذلك يجب عندك أن يفعل في التالي؟

قيل له: قد بيَّنَّا فساد ذلك بوجوه:

منها أن ذلك لو وجب لوجب فيه تعالى إذا لم يفعل في الحجر الذي نشاهده الحركة، أن يفعل فيه السكون، وذلك يُوجِب أن يمتنع علينا تحريكه.

ومنها أنه يُوجِب أنه لا وقت لفِعْله إلا وقد كان لا يجوز أن يقدِّم الفعل عليه، لأنه لو صحَّ لوجب، وهذا يُوجِب ألَّا يتقدَّم المقدور إلا بقدر تقدّم القادر منّا مقدوره، وذلك ينقض كونه قديمًا.

ومنها أنه يُوجِب ألَّا نخلو فيما يمكننا تحريكه من الأجسام الحاضرة، من أن نحرِّكها أو نُسكِنْها، وقد علمنا فيما نتمكَّن من مُماسَّته، أنّا قد نخلو من الأمرين.

يبيِّن ذلك أنّا لو لم نخل لوجب إذا كان الضعيف حاضرًا لنا، أن نكون فاعلين فيه السكون، ولو كان كذلك لامتنع التحريك عليه، وبُطلان ذلك ظاهر.

فإن قال: إذا كان المحل متى صحَّ وجود الغرض فيه، وجب وجوده أو وجود ضدّه، كالحركة والسكون، وكذلك القادر إذا صحَّ أن يفعل الشيء أو ضدّه، فلا بدَّ من كونه فاعلًا لأحدهما.

قيل له: الذي أصّلته غير مسلم، وقد دللنا على جواز خلوّ المحل من الألوان وغيرها. فأما الأكوان فإنما لا يجوز أن يخلو المحل منها، من حيث ثبت أنه في الوجود، لا بدَّ من أن تختصّ بجهة، فلا بدَّ من وجود ما به تختصّ بتلك الجهة، وليس كذلك حال القادر في الثاني، لأنه لا وجه ترجع إليه، يقتضي أنه لا بدَّ من أن يفعل.

فإن قال: ومن أين ذلك؟ بل ما أنكرتم أنه على وجه لا بدَّ من أن يفعل الشيء أو ضدّه؟

قيل له: لو كان كذلك لوجب أن يفعل في الثاني، مع المنع أيضًا، بل كان يجب استحالة المنع فيه، كما أن الجوهر لمّا كان مضمَّنًا بالكون والمنع من وجود كل المنع منه.

فإن قال: المنع يقوم مقام فِعْله.

قيل له: فيجب أن يجوز أن يقوم الباقي من فعله مقام الحادث، وفي ذلك إبطال هذا المذهب.

وبعدُ، فليس للقادر صفة معقولة لا يكون عليها إلا بما يختاره من حركة أو سكون، فإذا لم ينفكَّ منها، وجب كونه فاعلًا لأحدهما، فارَقَ حاله حال الجوهر مع الأكوان.

فإن قال قائل: إن جاز في حال ما يصحّ أن يفعل ألَّا يفعل، فيجب أن يجوز وأن يستمر على هذه الطريقة أبدًا، وذلك متعذِّر في القادر فينا.

قيل له: يجوز عندنا أن يستمر على ذلك في كل حال، وإنما يُوجِب أن يفعل متى عرض أن يفعل ما يقتضي أن يفعل، من الدواعي وغيرها، ولذلك يفصل بين القادر منّا المحتاج وبين القديم الغني، فيُوجِب في أحدنا أن يكون فاعلًا في أوقات وأحوال، للحاجة وحصول الدواعي، ما لا يُوجِبه في القديم سبحانه، من حيث يستحيل عليه المنافع والمضارّ، وإن كنّا نُوجِب فيه تعالى أن يفعل الثواب وغيره مما هو مستحَق.

فصل في أن القدرة قد تصحّ ألاّ يفعل بها في الثاني من حال وجودها

[في بيان أن وجوب الفعل يرجع إلى القادر دون القدرة]

قد بيّنّا أن صحة الفعل أو وجوبه، ترجع إلى القادر دون القدرة، وإنما تأثيرها أن يصير بها قادرًا، فلو وجب فيها ألّا يخلو من المقدور، لوجب في القادر، وقد بيّنّا فساد ذلك.

وبعد، فقد ثبت أن أحدنا مع أنه يمكنه في الجسم الحاضر أن يحرّكه أو يُسكِنه، فقد يخلو من الأمرين، وإن كان قادرًا بقدرة، وذلك يُبطِل هذا المذهب، ويدلّ على ذلك كل دليل يبيِّن به أن القادر منّا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك.

فصل في أن القادر منّا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك

[في بيان جواز القادر منا أن يخلو من أن يفعل الشيء أو ضدّه]

الذي كان يقوله شيخنا أو عليّ رحمه الله، أن القادر منّا لا يخلو من أن يفعل الشيء أو ضدّه، إذا حصلتْ شروط:

منها أن يكون ذلك مُبتدَأً ومباشرًا.

ومنها أن يكون القادر مع كونه قادرًا في الحال، يستمر كونه قادرًا.

ومنها ألّا يحصل في الثاني منع أو ما يجري مجراه.

فمتى حصل كل ذلك وجب ألّا يخلو من الفعل أو ضدّه، ولذلك قال: إنه لا يخلو من أحدهما إذا كان مباشرًا، وجوَّز خلوّه من المتولّد من المتولد منهما، ولذلك قال: لو عجز في الثاني، لخَلا منهما، ولو مُنِع لخَلا أيضًا. ويُجْري القادر في هذا الوجه مُجرَى المحلّ، فيما يحتمله، فيقول: إذا كان لا بدَّ من وجود ما يحتمله أو ضدّه، فكذلك لا يخلو من وجود ما يصحّ أن يفعله، أو من وجود ضدّه. ويقول: لو صحَّ من أحدنا الخلوّ من الأخذ والترك، صحَّ

أن يُخْلِي نفسه من الحركة والسكون. ومتى قيل: إنه لا يخلو منهما لصحة البقاء عليهما، فهو وإن لم يفعل، فالسكون يبقى فيه، بحيث إن الحركة لا تبقى، وكان السكون يبقى، فكان يجب في أحدنا إذا فعل تسكين نفسه، ثم فعل الحركة، أن يصحّ في ثانيها ألّا يفعل السكون، فيخلو من الأمرين.

وأقوى ما يعتمد عليه: أنه لو خلا منهما، لوجب في القادر في دار غيره بإذنه، إذا نهاه عن القعود، أن يجوّز أن يبقى ما كان فيه وألّا يفعل، والذي كان فيه حسن، فكان يجب ألّا يستحق الذمّ، وقد صحَّ استحقاقه له، فلا بدَّ من فعل يتجدد سوى الحسن، ليصحّ صرف ما يستحقه من الذمّ إليه.

وربما قال: لو جاز أن يخلو من هذين، لجاز أن يبقى كذلك أبدًا مع التكليف، فيخرج من أن يكون مُطيعًا عاصِيًا، مستحقًّا الذمّ والمدح، وهذا باطل.

والذي ذكره أولًا من الشُّبهة بعيد، لأنه يُوجِب ألّا يخلو القديم سبحانه من الفعل، بأن يُقال: لو خلا من الفعل، لأدّى في الجسم الساكن إذا حرّكه، من أن يصحّ ألّا يفعل بعد الحركة سكونًا، وهذا يُوجِب ألّا يخلو من الأمرين.

فإن قال: لا بدَّ من أن يفعل السكون في هذه الحال، فإن لم يجب أن يفعله، أو يفعل الحركة في غير هذه الحال، قيل بمثله في القادر منّا فيما يفعله في نفسه. على أنَّ وجود ذلك في القديم سبحانه أولى، لأنه متى لم يفعل، لم يجب إثبات فاعل يقوم فعلُه مقام ما يفعله، وليس كذلك القادر منّا، لأنه متى لم يفعل في نفسه الحركة أو السكون، فالقديم تعالى يجب أن يفعله.

وبعدُ، فالواجب أن يجوِّز مَن خالفنا أن يبقى ساكنًا أوقاتًا كثيرة، مع كونه قادرًا مُخَلًّى، فإن لم يُجَوِّز وقد اختار الحركة، ألّا يفعل السكون بعدها، ففي ذلك نقص مذهبه، لأنه يسوِّي بين الحالتين، وتعليله يقتضي التفرقة بينهما.

وبعد، فإن هذه العلة تُوجِب في الحَجَر الذي بحضرته أن لا بدَّ من أن يفعل فيه الحركة أو السكون، ومتى قال إنه قد لا يفعلهما، فيبقى الحجر ساكنًا، بما كان فيه من السكون، أو يحصل متحرِّكًا من جهة فاعل آخر، قيل بمثله فيما يفعله في نفسه.

[في جواز تَعَرِّي القادر من الفعل]

وأما الشُّبهة الثانية فبعيدة؛ وذلك لأن عندنا أنه متى نهاه عن القعود يستحق الذّمّ، لأنه لم يفعل الخروج الواجب، مع أنه مُخَلًّى بينه وبينه، ولا عُذر له في ألّا يفعله، وإنما كان يجب ما قاله، لو كان الذّمّ لا يجوز أن يستحق إلا على فعل.

وبعد، فلو لم يستحق إلا على فعل، لكنّا نقول في هذا القاعِد خاصة: إنه يفعل في نفسه السكون حالًا بعد حال، من حيث ثبت في الفعل حُسْن ذمّه، ولا يُوجِب ذلك أن نقول بمثله في كل قادر. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنما أُجَوِّز تعرِّيه من الفعل، متى لم يكن على حالة لا يستمر عليها إلا بفعل محدّد، كنحو أن يكون مُستَلقِيًا، ويكون مع كونه قادرًا بمنزلة العاجز، الذي يسكنه غيره. فأما إذا كان قائمًا أو قاعدًا، فلا بدَّ من أن يحدّد في نفسه الفعل، من حيث لولا ما يحدده لسقط، ولزال عن جهته، بالاعتماد الذي هو فيه، فإذا صحَّ ذلك فلقائل أن يقول: إنما يحسُن ذمّه متى كان محددًا الفعل، فأما إذا لم يحدّده، فإن ذمّه لا يحسُن، فلا يمكن أن يبيِّن من جهة المشاهدة خلاف هذه الطريقة.

وبعد، فإن قائلًا لو قال: إن الفعل الذي حَسُن منه حال الإذْن بالقعود، يبقى ويقبح إذا نهاه عن الخروج، ويُجعَل وجه قُبحه أنه لزمه إبطاله فلم يُبطله، فوجب أن يقبح في تلك الحال دون الأول، لأن في الأول لم يلزمه الإبطال، بل حَسُن منه الإحداث، فيكون الذّمّ حسنًا من هذا الوجه، لقيام الدلالة على أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك، لكان هذا القول أبْيَن من الوجه الذي تعلق به. فأما الذي أورده ثالثًا، أن ذلك لو

صحَّ لاستمر في المكلّف، فكان يؤدِّي إلى جواز خلوّه في الزمان الطويل، من أن يكون مُطيعًا أو عاصيًا، مستحقًّا للذّمّ أو المدح، والثواب أو العقاب، فبعيد، وذلك لأنه لا يكون على صفة المكلّف إلا والحاجة تعتوره، ودواعيه تتردّد، فلا بدَّ من أن يفعل في أكثر أحواله لهذه العوارض، وإن جاز أن يخلو في بعض الأحوال، فكيف يؤدي هذا القول إلى جواز خلوّه من الطاعة والمعصية دائمًا، فأما القليل من الأوقات فغير ممتنع ذلك فيه. والذي ذكره من أنه لا يكون مستحقًّا للذّمّ أو المدح فباطل، لأنه مع خلوّه من الفعل قد يستحق الذّمّ، بألَّا يفعل ما وجب عليه، ويستحق المدح بألَّا يفعل القبيح لقُبحه، وكذلك القول في الثواب أو العقاب، وهذا يُسقِط هذه الشُّبهة.

فأما أبو هاشم رحمه الله، فإنه يقول بجواز تعرّيه من الأخذ والترك، وإن كانت هذه الشروط قائمة، وقد دلَّ على ذلك بأدلة: منها أن ذلك لو وجب لوجب لأنه قادر، لأن صحة الفعل ووجوبه ترجع إلى كونه قادرًا، دون القدرة، فكان يجب فيه تعالى ألَّا يخلو من فعل الشيء في المحل أو ضدّه، فكان يجب أن يكون المتولِّد كالمُباشر في ذلك.

وبين أن هذا الحكم لا يجوز أن يتعلق بالقدرة، لأنها إنما تؤثّر في كون القادر قادرًا بها ولأجلها، ثم الفعل يصحّ منه، فلو وجب في بعض الأحوال أن يكون فاعلًا، لكان الوجوب يتبع في هذا الباب الصحة، في أنه رجع إلى القادر.

وبيَّن أن هذا الحكم لو تعلّق بالقدرة، لوجب أن يكون المتولّد كالمباشر، ولو رجع إلى القدرة ومحلها، لوجب ذلك أيضًا، لأن المتولِّد قد يحلّ في محل القدرة، وإن كان إنما يقع بواسطة، وليس كذلك المباشر، لأنه يقع ابتداء، وذلك لا يُخرِج كِلتا الحالتين من أن يكون مقدور القدرة فيهما، حادثًا في محل القدرة.

[في بيان أحكام القادر]

واعلم أن الأحكام المختصّة بالقادر على ضروب ثلاثة:

أحدها: يجب فيه من حيث كان قادرًا فقط. والثاني: من حيث كان قادرًا لنفسه. والثالث: من حيث كان قادرًا بقدرة، فصحة الفعل ترجع إلى كونه قادرًا فقط، والحاجة إلى الآلات وغيرها، وحصر المقدور على عدد، يُرجَع إلى كونه قادرًا بقدرة، كما أن الحاجة إلى استعمال المحل وما بينه وبين المجال من المماسَّة: ترجع إلى القدرة، ولذلك تعلَّق هذه الأحكام بالقادر بقدرة، ويُحيلها فيه تعالى.

فأما زوال الحصر عن المقدور، وإيجاد الفعل على حدِّ الاختراع، وفَقْد الحاجة إلى الآلات والأسباب، والاختصاص بالقدرة على الجواهر وما شاكلها: فترجع إلى كونه قادرًا لنفسه، ولذلك يجوِّزه عليه تعالى، ويُحيله في القادر بقدرة.

فإذا صحَّت هذه الجملة، فيجب أن ينظر لو وجب في أحدنا أن يفعل الفعل أو الترك، لكان هذا الحكم مما يلحق بكونه قادرًا فقط، على ما قلناه، حتى يجب أن يستوي في ذلك كل القادرين، أو يتعلق بالوجهين الآخرين، وقد بيَّنَّا أنه يتعلق لو كان ثانيًا يكون القادر قادرًا فقط، من حيث يتبع الوجوب الصحة، ومن حيث لو تعلق بالقدرة لوجب ما قدَّمناه من مساواة المتولِّد المباشر فيه، وكل ذلك يكشف عن صحة الدليل، وقد بيَّنَّا من قبل فساد مَن يرتكب أنه تعالى لا بدَّ من أن يفعل الفعل أو ضدّه، فلا يصحّ أن يرتكبه مُرتَكِب، ويسوِّي بين القادرين وإذا تعذَّر ذلك صحَّت الدلالة، وقد دلَّ رحمه الله على ذلك، بأنه كان يجب في أحدنا إذا كان أقوى من الضعيف، وسكن يده على الأرض، ألا يمكن الضعيف تحريكها، لأنه كان يجب أن يكون محددًا في يده السكون حالًا بعد حال، إذا هو لم يفعل الحركة، وأن يجب أن يكون فاعلًا للسكون بكل قدرة لا ببعضها، لأنه لو فعل ببعضها، لكان الباقي قد خلا من الأخذ والترك، وفي هذا إيجاب أن الضعيف لا يمكنه تحريك يده، قُصد إلى مُمانعته أو لم

يقصد، وقد علمنا التفرقة بين الحالتين باضطرار، فيجب أن يصحّ قولنا بجواز تعرِّيه من الأخذ والترك، لأنه إنما أمكن الضعيف أن يحرِّكها، لأنه لم يفعل، وتقدّر يده عارية من الأخذ والترك. وإذا جاز ذلك في بعضها، جاز في سائرها.

فإن قال: هلَّا قلتم إنه قد فعل بالبعض لا مَحالة على مذهبكم؟

قيل له: مَن يجوِّز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض، في المحل، يجوِّز ما سألت عنه.

[في بيان عدم جواز تبعيض القدرة]

فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه لا يجوِّز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض، فعلى مذهبه إذا أمكن الضعيف تحويل يده، فلأنه لم يفعل السكون ألبَتَّة، ولا هو مُريد لذلك.

فإن قال: جوّزوا في حال ما يحرّك الضعيف يده، أن يكون فاعلًا للحركة.

قيل له: لو كان كذلك وهو عالم، لوجب أن يريد ذلك، وأن يقصد إليه، وقد عرفنا أن الحال قد يكون بخلافه.

وبعد، فلو كان تحرّك يده في تلك الحال، لكان لا يجد الضعيف ثقل يده ألبَتَّة، بل كان يمتنع في هذا القوي أن يحرِّك الضعيف بتحريكه يده، وقد عرفنا أن الحال بخلافه.

فإن قال: إذا أمكن الضعيفَ ذلك، فلأنه قد فعل ما يقدر عليه من المباشر فقط، فإذا قُصد إلى منعه، وتعذّر عليه ذلك، فلأنه قد فعل مع المباشر المتولِّد ومع الفرق.

قيل له: لست تخلو في سؤالك من وجوه: إما أن تقول إنه مُحال منه أن يفعل المباشر دون المتولِّد، أو نحو ذلك. أو تقول إن المنع لا يقع إلا

بالمتولِّد فقط. أو تقول: إن المنع يقع بهما معًا، وبالمباشر بانفراده لا يقع. أو تقول قد يقع المنع به، لكنه لا يبلغ المبلغ الذي يمنع به الضعيف عن تحريك يده.

فإن قلت بالوجه الأول، فقد نقضت سؤالك، لأنك بنيته على أنه في أحد الحالين يفعل مع المباشر المتولِّد. وفي الثانية يفعل المباشر فقط، فكيف يصحّ (وهذا سؤالك) أن تقول إن المباشر لا ينفك من المتولّد، وأن ذلك ليس في الطاقة.

[في إثبات تعرية الفعل، بيان عدم احتياج الفعل المباشر للفعل المتولّد]

وبعد، فإن المباشر لا يحتاج إلى المتولِّد، ولا إلى سبب المتولِّد في وجوده، فما الذي يمنع من أن يفعل السكون والمباشر في يده من غير توليد، ومن غير وجود سببه، وقد علمنا أن المتولِّد الذي أشرت إليه، هو مثل ما يفعله من السكون مباشرًا، وقد علمنا أنه لا يحتاج السكون في المحل إلى مثله، وقد صحَّ أنه لا يحتاج إلى الاعتماد، الذي هو سبب السكون، وفي ذلك إبطال ما سألت عنه.

وبعد، فلو سلَّمنا أن المباشر لا ينفك من المتولّد، لكان أقوى في الدلالة، وإن كان فيه نقض المذهب والسؤال جميعًا، لأنه يوجِب أنه كما لا ينفك من الأخذ والترك في المباشر، وأنه لا ينفك من المتولّد معه، ويُوجِب أن لا فرق بين حالتي هذا القويّ وذلك، لأنه كان يجب في حال ما لا يريد منع الضعيف، أن يكون فاعلًا للمتولّد والمباشر، وإذا فعلهما وليس في مقدور الضعيف ما يكافيه، فيجب ألَّا يصحّ أن تحرّك يده.

وإن قلت بالوجه الثاني، فقد علمت أن المنع من الحركة بالسكون، إنما هو لمضادّتهما، وامتناع اجتماعهما، والمتولّد في ذلك كالمباشر، فكيف يصحّ أن يقال: إن بالمتولّد منه يقع المنع من التحريك، دون المباشر، وقد بيَّنَّا في

باب نفي الاثنين، أن التمانع إنما يقع بين الفعلين، لامتناع وجود أحدهما عند وجود الآخر، ولأجل وجوده، وإنما لا يعتبر في ذلك الوجه الذي يحدثان عليه، من أن يكونا متولِّدين أو مباشرين أو أحدهما متولِّدًا والآخر مباشرًا، كما لا يعتبر في ذلك بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب، وبيَّنَّا أنه لو لم يقع التمانع فيما هذا حاله، كان لا يصحّ أن يقع التمانع في الاعتمادين أيضًا، فكان لا يصحّ أن يمنع أحد الحادثين صاحبه، أو يتمانعا عند التساوي. فلما بطل ذلك، وعُلِم أن التمانع إذا وقع بين الاعتمادين، من حيث كان المعلوم من حالهما أنهما يولدان أمرين ضدَّين، فبأن يقع التمانع فيهما أولى، لو ابتدئا من دون الاعتماد، وفي هذا إبطال ما ذكره، وبه يبطل الوجه الثالث، الذي قال فيه: إنه إنما يُمنع بهما: بمجموعهما دون المباشر بانفراده. وذلك لأنه إذا كان وجه المنع ما بينهما من التضاد، وقد علمنا أنه حاصر في المباشر بانفراده، كحصوله فيه إذا اجتمع مع المتولّد، فكيف يصحّ ما ذكره؟ فإن قلت: إن المنع يقع بالمباشر، لكنه لا يبلغ المبلغ الذي يمنع به الضعيف من تحريك يده، فقد علمت أنه لو بلغ القادر القويّ في القوة ما بلغ، كان لا يمتنع في بعض الحالات أن يحرِّك الضعيف يده، إذا أرسلها إرسالًا، وذلك يُبطِل ما قدّرته.

[في الاستدلال على جواز خلو الفعل من الأخذ والترك]

فإن قال: في ذلك أُنازع وأقول: إنه لا يصحّ والحال هذه أن يمنع الضعيف من تحريك يده، وإنما يمنع إذا فعل مع المباشر المتولّد.

قيل له: لا بدَّ إذا فعلهما أن يمنع من تحريك يده، لبلوغهما في القدر مبلغًا يزيد على ما فعله الضعيف من أجزاء التحريك، ولا قدر يُسار إليه إلا وقد يجوز أن يفعله القويّ الكبير القدر مباشرًا فقط، فيجب أن يمنعه إذا كانت الحال هذه، ألَّا يصحّ أن يختلف حال هذا القادر مع الضعيف، حتى يحرِّك يده مرة، ولا يمكنه تحريكها أخرى، وبُطلان ذلك بيِّن.

فإن قال: إنما يصحّ من الضعيف تحريك يده، لأنه إذا سكنها سكنها بأن يفعل في كل محل من مَحالّ قدرته جزءًا من السكون، لأنه لا يحتاج في

تسكين محل قدرته أو تحريكها، إلى أكثر من ذلك. ومن حق الضعيف إذا حرَّك يده، أن يفعل في كل محل من يده الحركات الكبيرة، بعدد أجزاء يده، فيحصل فعل الضعيف أكثر، فلذلك يحرك يده، حتى إذا قُصِد إلى مُمانعته، بفعل مع المباشر المتولّدَ الكبيرَ فيمنعه.

قيل له: إن محل القدرة وإن أمكنه أن يسكنه بجزء من السكون، فقد يمكنه أن يفعل أكثر منه، على قدر قُدَره فكان يجب إذا كثرت قُدَرُه في كل محل، وفعل السكون بجميعها، أن يمنع الضعيف من تحريك يده، ألّا يختلف الحال بين أن يقصد ممانعته، وبين أن يُرسل يده إرسالًا، وبُطلان ذلك يُفسدها سألت عنه.

وبعدُ، فإن الذي ذكرته يقوّي ما اعتمدناه، وذلك لأن إحداثه للجزء الواحدة من السكون في كل محل من مَحال قُدَره، بمنزلة ما يفعله الضعيف من قدر التحريك الذي تستقل به يده، فما زاد على هذا الجزء من السكون، هو بمنزلة ما يزيد من مقدور الضعيف على ذلك القدر، فكان يجب أن يُمانعه بهذه الزيادة، إذا وجد في كل محل قدرة عدد من القُدَر، وفساد ذلك يبيِّن بُطلان ما سأل عنه.

فإن قال: أفليس الضعيف العظيم الضعيف، لا يمكنه تحريك يده، إذا أرسلها ولم يقصد المُمانعة، فهلّا دلَّ ذلك على أنه لا بدَّ من أن يفعل بعض مقدوره؟

قيل له: مَن سألت عنه إنما لا يمكنه تحريك يده لثقلها، لأنه لو كان مثلها من الجهاد في القدر، لَما أمكنه أن يحرّكه، وإنما قصدنا بالكلام إلى الضعيف الذي يمكنه تحريك هذا القدر من الجسم، وأزيد منه، فإذا أمكنه تحريكها عُدَّ فَقْد القصد إلى المُمانعة، وبتعذّر ذلك عليه مع قصد المُمانعة، دلَّ ذلك على صحة ما قلناه.

وربما ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر، بأن يقال: كان يجب في النائم مُستَلقِيًا، ألا يمكن الضعيف تحريك يده، وقد علمنا صحة ذلك، وعلى

قول مَن خالف في هذا الباب: النائم كالمُنتَبه، في أنه لا يخلو من الأخذ والترك، وكان يجب إذا كانت يده ساكنة على مِخَدة فأُزيلت من تحتها، ألَّا تسقط، لأنه على هذا القول يفعل في يده السكون حالًا بعد حال، وذلك يُوجِب وقفها بحيث هي، والمعلوم بخلاف ذلك، وكان يجب في القاعد والقائم إذا نام ألَّا يسقط، لأنه يفعل في نفسه السكون حالًا بعد حال، وقد علمنا أنه يسقط في بعض الحالات، ولا يسقط في آخر، فأما سقوطه فلا يكون من فِعْله، لأنه إنما يسقط بما فيه من الاعتماد، ولذلك يكون تأثيره فيما يسقط عليه بحسَبه، فليس لأحد أن يقول: إذا لم يفعل التسكين في نفسه، فقد فعل إسقاطها.

[في بيان أن في تصرفات الآخر أشياء لا نريدها ولا نكرهها]

ومَن قوَّى ما استدلَّ به شيوخنا رحمهم الله في هذا الباب: أنه لو لم يخلُ من الأخذ والترك، لوجب ألَّا يخلو أحدنا من أن يريد ما يعلمه أو يظنه من تصرّف الناس، أو يكره ذلك، لأنه يمكنه أن يفعل اللاإرادة والكراهة بقدر قلَّته، على جهة الابتداء، على الوجه الذي يفعل عليه الحركة والسكون في جوارحه. فإن لم يخلُ منهما، فيجب ألَّا يخلو مما ذكرناه من الإرادة والكراهة، والمخالف لا يفرّق بينهما. وهذا يُوجِب خلاف ما نعلمه من أنفسنا، لأنّا نعلم باضطرار في تصرّف الغير الذي نعلمه أو نعتقده، أنّا لا نريده ولا نكرهه ألبَتَّة.

فإن قال: إنّا إذا لم نُرِدْه ولم نكرهه، فقد فعلنا ضدًا ثالثًا، وهو الإعراض، على ما ذكره شيخنا أبو عليّ رحمه الله في هذا الباب.

قيل له: لو كان لهما ضدٌ ثالث كما ذكرته، لوجب أن يعرفه أحدنا من نفسه، ويميِّز بينه وبينهما، كما ميَّزنا بين الإرادة والكراهة، وبينهما وبين سائر أفعال القلوب، مع سلامة الأحوال، وفي علمنا بخلاف ذلك، دلالة على بُطلان هذا القول. وكان يجب فيما يصحّ أن نريده أو نُكرهه إذا علمناه، أن يفصل بين حالنا معه، وبين أن يعرف ما لا يصحّ أن نريده ونكرهه، ولا نعرف من أنفسنا

خلاف ذلك. وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله في «جوابات الخُراسانيين»[١]: إذا جاز في أحدنا أن يخلو من أن يريد الشيء أو يكرهه، فيجب أن يجوز مثله في القديم تعالى، وعوَّل عليه في مكالمتهم في الإرادة. وهذا يدلّ من قوله على أنه لو زاد في التأمّل، لرجع إلى ما قاله أبو هاشم رحمه الله، في جواز تعرّي القادر منّا من الأخذ والترك. ويقال له: إذا كنت تقول في أحدنا إنه إذا لم يُرِد الشيء ولم يكرهه، فإنما خَلا منهما، لأجل الإعراض، فهلّا جوَّزتم للمُجْبرة مثله، وأن يقولوا إنه تعالى. إذا لم يُرِد الشيء فلا بدَّ من ضدّ الإرادة، وهو الكراهة أو الإعراض، وإن كانوا يعدلون عن هذه اللفظة، فكلامهم يستقيم.

فإن قال: إذا جاز في أحدنا أن يفصل بين العلم والجهل والظن، وإن لم يعرف ما يضادّها من السهو، فهلّا جوَّزت ما ذكرناه في الإعراض؟

قيل له: إن مَن يثبت السهو معنًى مضادًّا لما ذكرته، فإنه يقول: إن أحدنا يعرفه من نفسه على طريق الجملة، لأنه يعرف نفسه ساهيًا، ويفصل بينها وبين أن تكون عالِمَة أو ظانَّة، فإن كان متى علم عرف من تفصيل ما علمه ما لا يعرفه إذا سها عنه، فكان يجب إن كان الإعراض معنًى يضادّ الإرادة والكراهة، أن يعرفه أحدنا من نفسه، إما على جملة أو تفصيل، وقد بيَّنَّا فساد ذلك. فأما مَن لم يثبت السهو معنًى، فالمسألة زائدة عنه، وقد بيَّنَّا أنه الصحيح.

[استدلال آخر على صحة تعرِّي القادر من الأخذ والترك]

وقد استدلّ رحمه الله على ذلك، بأن قدرة القلب قد صحَّ أنها قدرة على ما لا ينحصر من الإرادات المختلفة وأضدادها، والاعتقادات المختلفة وأضدادها، لأن من حق القدرة أن تتعلق بما لا يتناهى من المختلف الذي لا يتضادّ، وإنما لا تتعلق إلا بالمتناهى من أفعال الجوارح لأنها في نفسها

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

متناهية، لا لأمر يرجع إلى تعلّقها، وأفعال القلوب مع اختلافها لا نهاية لها، فكان يجب لو كان لا يصحّ تعرِّي القادر منّا من الأخذ والترك، أن يجب فيما يريده ألَّا يقف على حدٍّ إلا ويريد أكبر منه، أو يكره هذا القدر، وكذلك فيما يعتقده، وفساد ذلك يبيِّن أن الزائد على ما يريده لم يُرِدْه ولم يكرهه، مع جواز ذلك، وكون القدرة قدرة عليه، وحُكم المزيد حُكم الزيادة في ذلك، فيجب أن يجوز خلوّه من ذلك. وإذا جاز ذلك في أفعال القلوب، فكذلك في أفعال الجوارح.

فإن قال: متى لم يرد فقد كره.

قيل له: لكان يجب ألَّا تقف الكراهة، [والكراهة] لا تُنافي الإرادة على طريق الجملة، ولا تُنافيها على طريق التفصيل، فقد خلا إذن من إرادة ما يصحّ أن يريده على التفصيل ومن كراهته، سواء حصل فيه الكراهة على طريق الجملة، أو لم تحصل، وهذا يُسقِط ما سأل عنه.

فإن قال: إن الذي أوجب أن يفعله القادر من الإرادات والكريهات، هو الذي يجوز أن يفعله، فإذا لم يلزمكم تجويز فِعْل ما لا يتناهى، لم يلزمني مثله في الإيجاب.

قيل له: إنك قد اعتقدت ما يمنع من أن يعتقد معه أنه لا يريد ما زاد على القدر الذي أراده، وهو قولك إنه لا يجوز أن يخلو من الأخذ والتَّرك، مع ارتفاع الموانع لها، وإن هذين الاعتقادين يتناقضان، وليس كذلك ما نقوله، لأنه قد اعتقدنا جواز خلوّه من أن يريد أو يكره، ما يجوز أن يريد ويكرهه، فكيف يلزمنا أن نجوِّز أن يفعل ما لا نهاية له، وقد دلَّ الدليل على استحالة وجود ذلك.

وبعد، فلو حذفنا ذكر ما لا نهاية له، وقلنا: كان يجب ألَّا ينتهي إلى حدّ إلا ويزيد أكبر منه، لأن حكم الزائد في الوجه الذي قاله المخالف، حكم المزيد عليه، لكان السؤال الذي أورده لا يتأتَّى فيه، لأنّا نُجيب عنه بأن نقول:

يجوز أن يزيد ذلك وإن كان لا يريده، ولا يمكنهم أن يقولوا في الزيادة بالجواز، مع أن حاله حال المزيد عليه، فلزمهم ألَّا ينتهي إلى حدٍّ إلا ويزيد أكبر منه.

فإن قالوا: لا يلزمنا ذلك في الإرادة والكراهة، لأنّا نجوّز خلوّ القادر منهما، إلا عند الدواعي، ولا داعي للقادر إلى ما أردتم.

قيل له: إن في ذلك إبطال أصل المقالة، لأنه يوجِب أن يجوّز خلوّه من الحركة والسكون إلا عند داعٍ، لأن حكم الإرادة في أنها تتبع الدواعي حكم الحركة عند العلم، وحكمها سواء مع فَقْد العلم، وإنما يفارق الإرادة والحركة من حيث لا يصحّ أن يزيد بها أحدُنا إلا وهو معتقد للمراد، غير ساهٍ عنه. وليس كذلك الحركة من حيث لا تتعلق بغيرها.

فإن قال: إن الإرادات لا يجب أن يفعلها لحاجتها إلى الاعتقادات.

قيل له: فقد كان يجب ألَّا يخلو منهما جميعًا، لأنهما مما يبتدئهما بالقدرة، ويدخلان في باب الأخذ والترك.

فإن قال: إن الاعتقاد لا يصحّ أن يفعله إلا مع خطُور المعتقد بالبال، فلا يجب أن يفعل منه إلَّا قدرًا مخصوصًا.

قيل له: قد كان يجب مع خطُور الشيء بباله، ألَّا يخلو من اعتقاد مخصوص فيه، وقد علمنا أن أحدنا مع خُطُور الملائكة بباله وعباداتهم، قد لا يعتقد فيهم ما يصحّ أن يعتقده.

وبعد، فإن الخطُور بالبال إن أراد به الكلام الخفيّ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إليه، وإن أُريد اعتقاد آخر، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إلى اعتقاد آخر، ما لم يكن أحدهما أصلًا للآخر. وقد بيَّنّا في باب خلوّ القادر من الأخذ والترك، أن القدرة مع سلامة الأحوال لو لم تَخْلُ من الفعل، لوجب أن يكون لها تعلّق بالفعل يُوجِب ذلك فيها، لأنه إذا كان لا تعلّق بينهما، فيجب جواز خلوّه من أحدهما، وبيَّنّا أنه لا تعلّق يمكن تبيينه فيها مع الفعل، لأنها لا تحتاج

إليه، ولا يستحيل وجودها مع ضدّه، ولا هي مضمّنة به، ولا تُوجِبه إيجاب العِلل أو التوليد، وذلك يُوجِب جواز خلوّها من مقدورها مع السلامة، وبيَّنّا أنه إذا جاز منه مع المنع في بعض الحالات، فيجب أن يجوز خلوّها منه مع ارتفاعه. واستقصينا القول في هذا الباب، وإنما نذكر في هذا الكتاب جُمَلًا من كل باب، لتكون توطئة لما نريد أن نبنيه عليه.

فصل في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ما وجب عليه، وإن لم يعلم منه تركًا ولا فعلاً

[في بيان صحة العلم بعدم فعل المكلف لواجبه، وإن لم يعلم منه تركًا ولا فعلًا]

اعلم أن في الواجبات ما إذا وُجد من المكلَّف، عُلم بغير حاله من جهة الإدراك، وربما علم بغير الحال، لما لذلك الواجب به من تعلّق، كنحو رد الوديعة، وقضاء الدين، والأقوال الواجبة، والصلاة، وما شاكل ذلك، مما يتعلق بالتحرك أو بالجمع والتفريق، لأن لطريقة الإدراك تَعَلُّقًا بذلك. فإذا كان ذلك الواجب مما إذا وقع عرفه المدرك، وقد تقدم له العلم بوجوبه على المكلف، فمتى لم يقع منه ذلك، علم المدرك له، العالم بحاله، أنه لم يفعله، لأنه لو فعله لأدركه على خلاف ما هو عليه الآن. ولا مُعْتَبَر في هذه الطريقة بكون هذه الحركات وغيرها واجبة، لأنها ـ وإن لم تكن واجبة ـ فالعلم بأنها لم تحصل يقع على الحدّ الذي يقع، إذا عُلم وجوبها، فلو جاز لقائل أن يقول إنه لا يجوز أن يُعلم من حال من وجب عليه الفعل عند المشاهدة، أنه لم يفعله، لصح ذلك في غير الواجب، فكان يجب ألّا يقع لأحدنا العلم بأن غيره لم يقم ولم يقعد، ولم يتحرك، ولم يصعد ولم ينزل، ولم يعط غيره ثوبًا ولا مالًا، فلما كان العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك، وغير مجتمع مع غيره، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك، وغير مجتمع مع غيره، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: إني لست أنكر ما ذكرتموه، لكنه علم بأنه لم يتحرك ولم يسكن ولم يتكلم. فأما أن يحصل لنا العلم بأن ذلك فُعِل، وأنه واجب، وأنه لم يفعله من قبل أن يعرف التَّرك وسائر الأفعال، فذلك ممتنع، لأنه إذا لم يصح أن يعلم إثبات الفعل فعلًا له إلا باستدلال، فكيف يصح أن يُعلم أنه لم يفعله على حد الاضطرار؟

قيل له: إنا لم نقل إن المشاهِد يعلم باضطرار أنه لم يفعل الواجب، وإنما قلنا إنه متى تقدَّم له العلم بالأفعال، وكيفية إحداثها، ووجوب الفعل المخصوص عليه، علم عند ذلك أنه لم يوقع ذلك الواجب، إذا كان حاله ما وصفناه، من غير تأمل وتطويل، من حيث يعلم أنه لو فعله لشوهد على خلاف الوجه الذي يشاهده عليه، وليس يمتنع في كثير من العلوم، أن تكون ضرورية على الجُمْلة، فإن كان تفصيلها يتعلق بأمور مفصلة، كما تقوله، من أن العالِم يُقَبّح الظلم، وبأن الضرر المعيَّن ظلم يعلم قبحه عند ذلك من غير تأمل محدد، فلذلك إذا تقدم له العلم بأنه لو فعل الحركة لشاهده متحركًا، ولفصل بين حاله كذلك، وبين أن يكون ساكنًا، ثم علم وجوب فعل الحركة عليه في وقت مخصوص، ثم علم عند المشاهدة أنه لم يحصُل بصفة المتحرك في تلك الحال، علم أنه لم يفعل الواجب المخصوص، ولا يحتاج في معرفة ذلك إلى نظر محدّد، لأنه لو احتاج إلى ذلك كان لا يمتنع والحال هذه، ألّا ينظر على بعض الوجوه، فلا يعلم من حال زيد أنه لم يفعل هذا الواجب المعين، وبطلان ذلك يبيّن صحة ما قدّمناه، والذي يُدّعى فيه الاضطرار، العلم بأنه لم يتحرك على وجه مخصوص، فأما أنه لم يفعل الحركة، فلا بد من أن يكون بالتأمل، لأنه يجب أن يعلم ثبوتها، فإنه ممن يصح أن يفعلها، ثم عند ذلك يعلم أنه لم يفعلها، فإذا حصل له العلم بأنها واجبة عليه في وقت بعينه، صح أن يعلم أنه لم يفعل ما وجب عليه.

فإن قال: هلا قلتم: إنه إنما يعلم أنه لم يفعل الواجب عليه، بأن يعلم أنه قد فعل له تركًا، لأن حدّ الواجب: أن له تركًا قبيحًا.

قيل له: إنا قد بيّنّا فيام تقدم فساد هذا الحدّ، وكشفنا عن بطلانه، وبيّنّا أن حدّ الواجب أنه استحقّ الذم بألا يفعله مَن وجب عليه على بعض الوجوه. والذي ذكرناه، لا يبطل هذا الحد، لأنّا قد بيّنّا أنا نعلم في المكلف أنه لم يفعل الواجب، من الطريق الذي ذكرناه، وإن لم نعلم له فعلًا ولا تركًا، لأن العلم بأن المستلقَى على الأرض المضطجع، يجدد في نفسه السكون حالًا بعد حال، طريقه الاستدلال، ولا تعلق له بالاضطرار البتة، ولا للمشاهدة فيه مَدخل، على نحو ما ذكرناه في الحركات، فكيف يصح أن يقال: إنه إذا عُلم فيمن هذا حاله، أنه لم يرد الوديعة، ولم يقضِ الدين، ولم يُصَلّ، فقد عُلم أنه يُحْدِث في نفسه السكون حالًا بعد حال.

[في الاستدلال على أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل واجبه]

وبعد، فقد بيّنّا من قبل جواز خلوّ القادر من الأخذ والترك، فكيف يصح أن يُعَلّق العلم بأنه لم يفعل القيام والقعود، بالعلم بأنه فعل السكون المضاد لهما.

وبعد، فلو لم يثبت ما قلناه بالدلالة، لما صح تعليق العلم الجاري مجرى الضرورة، بالعلم الذي لا طريق له إلى التأمل والاكتساب، وذلك أنّ عِلْمنا في الساكن الذي لا يتغير حاله على المنظر، أنه يتجدد فيه السكون حالًا بعد حال، أو السكون فيه باقٍ، لا تعلّق به بالاضطرار، ولا بطرقه، ولا بد من أن يكون طريقه الاكتساب، ولذلك اختلف العقلاء في السكون: هل يجوز البقاء عليه أو لا يجوز؟ واختلفوا في سكون الأجسام الساكنة، التي ليست بقادرة أنها متجددة أو باقية، فكيف يصح ادعاء علم الضرورة في ذلك، ولو صح أن يُعلم أن الساكن يتجدد سكونه، لما يصح أن يُعلم أنه من قِبَل القادر الساكن إلا بنظر مستأنف، وقد علمنا أن الطريق إلى العلم بأن الحادث فِعلُه إنما يظهر فيما يظهر تجدده، فيُعلم وقوعه بحسب دواعيه وقصده. فأما إذا كان ذلك الفعل مما لا يظهر، فهو بمنزلة أفعال القلوب، فكيف يصح أن يعلم فيه بانفراده أنه فعله، ولذلك قال شيوخنا: إن الواجب لو كان له تَرْكٌ متى لم يقع ممن وجب عليه،

لكان العلم بذلك الترك لا يحصل إلا بأدق نظر وألطفه، لأنه يفارق حالُه حال الأفعال الظاهرة، من الوجه الذي ذكرناه، ولأن العلم بأن ما يقع منه ترك للواجب، يوجب أن يعلم أنه من قِبَله، وأنه ينافي وجوده وجود الواجب، وكل ذلك مما لا يظهر كظهور الأفعال التي تتغير على المنظر، ويُعلم وقوعها بحسب قصده ودواعيه. فكيف يقال فيما هذا حاله: إنه كالأصل، للعلم بأنه لم يفعل ما وجب عليه.

فإن قال: إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب، أنه على صورة مستقبحة، وحالة مكروهة، وذلك مما يعلمه العقلاء أجمع، فيجب أن يتعلّق العلم بأنه لم يفعل الواجب بهذا العلم، وهو العلم بالفعل على طريق الجملة.

قيل له: إذا كان حال الواجب ما قدّمناه، من أنه يتغير به هذا القادر، وحالُ تركه ما قدّمناه، ومن أن هيئته لا تتغيّر به، حتى لا يفصل بينه وبين الجماد الساكن، فكيف يُدَّعى أن من عَلِمه غير فاعل للواجب، فقد علمه على صورة مستقبحة؟

وبعد، فإن استقباح الصورة، هو العلم بأن في جسمه أو في بعضه فعلًا قبيحًا، على جملة أو تفصيل. وقد بيّنّا أنه لا طريق لهذا العلم إلا الاستدلال، لو كان ذلك معلومًا في الحقيقة، فكيف وقد بيّنّا أنه قد يخلو والحال هذه من ترك الواجب وإن لم يفعله، وكل ما يوردونه من العبارات في هذا الباب، فلا وجه له، لأنهم ربما قالوا: إذا لم يفعل الواجب، فقد قام مقامًا قبيحًا، ووقف موقفًا مستقبحًا، لأن العبارات لا مدخل لها في هذا الباب على وجه، وقد بيّنّا ما يتعلق بالمعاني، ولا يبعد عندنا في بعض الواجبات، أنه إذا لم يفعله، يحصل على هيئة متجددة يشاهد عليها، نحو أن يلزمه القعود، فيفعل القيام، فأما إذا لم يكن الواجب بهذه الصفة، وكان حاله ما قدّمناه، فالذي سأل عنه في نهاية البعد.

فإن قال: إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل ما وجب عليه، من رد الوديعة أو الصلاة أو غيرهما، أنه كاره لهما، أو مريد لضدهما، أو تركهما،

وذلك يقبح منه، فلم يتحصل لنا العلم بأنه لم يفعل الواجب إلا ومعه العلم بفعل قبيح فعله، ولا يتغير في هذا الباب، بأن يكون ذلك الفعل تركًا في الحقيقة.

قيل: إذا كان ما قدّمناه قد عُلم به أنه لا يعلم من حاله أنه فاعل للسكون في نفسه، فبألا يُعلم أنه فاعل الإرادة أو الكراهة في قلبه أولى، لأنه لا طريق للمشاهِد يَظْهر، يُوصَل به إلى معرفة حصولهما في القلب، وإنما يعلم المريد في بعض الأحوال باضطرار، متى ظهرت فيه الأفعال التي تحصل، كالطريق إلى معرفة كونه مريدًا، كالحركات والسكنات والأحوال. فأما إذا كانت حاله ما وصفنا، من كونه ساكنًا على طريقة واحدة، فكيف يُعْلَم حصول الإرادة والكراهة، اللتين ذكرهما في قلبه، وطريق معرفتهما لو كانا معلومين، أخفى من طريق معرفته السكون في نفسه حالًا بعد حال.

فإن قال: إنه متى لم يفعل الواجب، فلا بد مع كونه عالمًا بحاله، من أن يكون كارهًا له، ولولا ذلك لم ينصرف عنه.

قيل له: إنه لا يمتنع ألا يفعل الواجب وإن لم يكرهه، بألا يكون له إلى الكراهة داعٍ، وإنما الذي يجب في العالم متى لم يفعل الفعل، ألا يكون مريدًا له مع التخيلة، لأن الداعيَ إلى الفعل يدعو إلى الإرادة، والصارف عنه صارف عن الإرادة. فأما الكراهة فهي بمنزلة فعل منفصل، فقد يجوز أن يخلو منها، فمن أين أن مَن لم يفعل الواجب، فلا بد من أن يكون كارهًا له، فأما كونه مريدًا لضده، فإنما يثبت متى صح كونه فاعلًا لضده وتركه، لأنه إنما يجب أن يكون مريدًا لما يفعله، فأما إذا لم يثبت كونه فاعلًا، فمن أين أنه يجب أن يريده؟ ولو أراده لكان لا طريق لنا إلى معرفة كونه مريدًا، لأنا قد بيّنا أن الإرادة من غيرنا لا نعرفها إلا بطريقة الاضطرار، من حيث يظهر منه ما يُعْلم وقوعه بحسب مقاصده، فيكون كالطريق إلى معرفة كونه مريدًا، فأما إذا كان الفعل غير ظاهر، فالعلم بأنه مريد لا يحصل إلا من جهة السمع.

فإن قال: إنه إذا لم يفعل الواجب، فالداعي له إلى ألا يفعله، ما فيه من المشقة، وما يؤثره من الراحة، فلا بد من أن يكرهه ويريدها، لما يحصل عليه من الراحة.

قيل له: إنك غيّرت العبارة في هذا السؤال، ومعناه ما تقدم، وقد بيّنا أن راحته قد تحصل بالسكون الباقي، وبالسكون الحادث فيه من فعل غيره، بل الراحة بأن تحصل بهذين الوجهين، أولى من حصولها بأن يكون هو الفاعل، لتسكين نفسه حالًا بعد حال، فكيف يجب أن يكون فاعلًا لها، وإذا لم يجب ذلك، فبألا يجب أن يكون مريدًا لها أولى.

فأما كون الواجب شاقًّا، فإن صَرَفه عن فعله فإنما يجب أن يصرفه عن إرادته. فأما أن يقتضي ذلك كونه كارهًا له، فذلك غير واجب، على ما تقدم قولنا فيه.

[في بيان جواز كون القادر لا مريدًا ولا كارهًا وإن لم يفعل الواجب]

فإن قال: إنه مع العلم بحال ما لم يفعله، لا يخلو من إرادة له أو كراهة، فإذا لم يجز أن يكون مريدًا له مع كونه غير فاعل، فيجب أن يكون كارهًا له.

قيل له: إنك إنما تبني ذلك على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك، وقد بيّنا فساد ذلك، وبيّنا أن ذلك لو كان معلومًا، لم يجب فيمن علم أنه لم يفعل الواجب المخصوص، أن يعلم ما ذكر به، بألا يكون معتقدًا لذلك، ولا يستدل عليه، فقد صح ـ على كل حال ـ أنا قد نعلم المكلف غير فاعل الأفعال التي قدمنا ذكرها، وإن لم نعلمه فاعلًا لفعل قبيح.

وبعد، فإن مَن لم يفعل الواجب المختصّ بجسمه وجوارحه، على الوجه الذي قدّمناه، فقد لزمه مع هذا الفعل أن يفعل الإرادة له، فإذا فعل كراهة له، فالكراهة ترك الإرادة، وليست ترك الواجب المختصّ بجوارحه، فقد خلا من

هذا الواجب ومن تركه، وإنما فعل تركًا للإرادة، وعلمُنا بأنه تارك لأحد الواجبين، لا يوجب أن يعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب الآخر، أنه فعل له تركًا، فقد صح ما أردناه.

على أن من حق الإرادة والكراهة أن تتعلقا بالحوادث، ولا بد في المريد من أن يعتقد حدوث ذلك، فإذا صح أن مَن خالف القوم قد اعتقد أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك، فيجب أن يعتقد جواز ألا يكون مريدًا ولا كارهًا، وإن لم يفعل الواجب الذي ذكرناه. وكذلك يجب في العوامّ، ومَن لم يستدلّ على مذهب القوم.

وقد صح على كل حال أنا قد نعلم في المكلف أنه لم يفعل الواجب المخصوص، وإن لم يُعلم أنه قد فعل فعلًا قبيحًا. وقد بيّنّا من قبل أن الحيّ منا في صحة كونه مريدًا للشيء وكارهًا له، قد يخلو منهما جميعًا، وبيّنّا أنه لا ضد لهما ثالثًا، وبيّنّا أن خلوّه من ذلك أوضح من خلوّه من سائر الأفعال وتروكها، وجعلناه دلالة على نصرة طريقتنا في هذا الباب.

فأما مَن يقول منهم بأنه إذا لم يفعل الواجب، فلولا كونه مريدًا التَّرك له، لم يقبح الترك، لأن القبيح إنما يقبح بالإرادة، ولو لم يقبح ذلك، لم يستحق الذم، فبناء منهم على أصولهم.

وكل ذلك مما نخالف فيه، لأن عندنا يقبح القبيح لا بإرادة، وإنما تؤثر الإرادة في وقوع الفعل على بعض الوجوه، ثم ننظر فيه، فربما قبح لذلك، وربما حسن عنده. فتعلقهم بذلك لا يصح.

فإن قال: إنا إذا علمناه غير فاعل للواجب، فلا بد من أن نعلم من حالة الندم أو الاغتباط، فإذا لم يصح كونه نادما في الحال، فيجب أن يكون مغتبطًا، وذلك يقتضي أنه لا بد من فعل قبيح.

قيل له: إن الذي قدّمناه في الفعل والإرادة وتركهما، يبطل ما تعلّقت به الآن، لأن حال هذين لا تزيد على حال ما تقدم ذكره، على أن الذي

ذكرناه إنما يصح في الثاني من الحال التي لم يفعل فيها ما وجب عليه، ليصح أن يكون بادئًا أو مصرًا، فأما إذا كان القول على حاله، فالتعلّق بذلك لا يصح.

على أنا سنبين عند الكلام في التوبة: أن العالم بإخلاله بالواجب، وبإقدامه على القبيح، قد يصح أن يخلو من هذين، وفي ذلك سقوط تعلّقهم به.

فصل في أنا نعلم من حال مَن لم يفعل ما وجب عليه، أنه يستحق الذم، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع

[في بيان أن استحقاق الذم معلوم في حال مَن لم يفعل ما وجب عليه]

اعلم أن العقلاء يعلمون من حال مَن لم يفعل ما وجب عليه، أنه يستحق الذم، ويحسن لومه، كما يعلمون ذلك من حال مَن علِموه فاعلًا للقبيح، مع علمه بقبحه، أو تمكنه من معرفة قبحه، وكل واحدة من هاتين الطريقتين كالأخرى، في أنها أصل في هذا الباب، غير محمول على غيره، كما أنا نعلم في الظلم والكذب حسن الذم عليهما، لا بأن نقيس أحدهما على الآخر، وإنما تقع الشبهة في أن مَنْ هذا حاله يحسن ذمّه، لأنه لم يفعل الواجب، أو لغير ذلك. وهذا كلام في التعليل، وقد بيّنّا من قبل أن الحكم قد يُعلم باضطرار، ولا تُعرف علّة الحكم إلا باستدلال، وإن كان قد يُعلم ثبوتها بالاضطرار أيضًا، فكما لا يجوز أن يقال فيمن نعلمه مستحقًّا للذم، إذا فعل القبيح، إن ذلك غير معلوم، كذلك ما ذكرناه فيمن لم يفعل الواجب. وكما لا يجوز أن يقال في فاعل القبيح إنه محمول على غيره، فكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب. والمخالف في هذا الباب لا يخلو من وجهين: إما أن يقول: إنا لا نعلم ذلك من حاله، مع علمنا بأنه لم يفعل الواجب. أو يقول: إنا وإن علمنا ذلك من حاله، فإنا نعلمه مع العلم يفعل ما يختاره. أو يقول: قد نعلم ذلك من حاله على كل وجه. وقد

علمنا فساد هذا الوجه الثالث، لأنا باضطرار نعلم أن مَن وجب عليه ردّ الوديعة، عند المطالبة وارتفاع الأعذار، والتمكن من ردّها بعينها، وسدّه حاجة صاحبها إليها، أنه يعلم حسن ذمّه في العقول، كما حسُن ذم المُقْدِم على الظلم، فلا فرق بين مَن أنكر ما ذكرناه، فيمن لم يفعل هذا الواجب، وبين مَن أنكره فيمن يفعل الظلم وغيره من القبائح الظاهرة، فلم يبق إلا ما ذكرناه من الوجهين. وقد بيّنّا فيما تقدم أن العلم بأنه لم يفعل الواجب المعيّن، لا يتعلق بالعلم بأنه فعل فعلاً قبيحًا، من تَرْك وغيره، فلو علقنا حسن ذمّه بفعل آخر، لوجب أن يصح في العقلاء، مع معرفتهم بحاله، وأنه لم يرد الوديعة التي قدمنا ذكرها، ألا يعلموه مستحقًّا للذم، ولا فرق بين مَن دفع ذلك وبين الدافع لما قدَّمناه من قبل، فقد ثبت إذنْ الوجه الثالث، وهو أن هذا العلم يحصل عند العلم بأنه لم يفعل ما وجب عليه، ولا فرق بين مَن علّق هذا العلم ـ وإن حصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب ـ بفعل غير معلوم للعقلاء، وبين مَن علّق العلم بأن الظالم يستحقّ الذم، بالعلم بأنه إن لم يفعل الظلم ترك واجبًا، فكما أن ذلك يَبْطُل من حيث نعلم أن هذا العلم قد يحصل وإن لم يُستدلّ على ذلك، ولم يُعتقد، ولم يخطر بالبال. وكذلك القول فيما بيّنّاه.

وبعد، فلولا صحة ما ذكرناه، لأدّى إلى ألا يَفرِق العاقل في كثير من الأحوال، بين مَن لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعة التي حالها ما وصفنا، وبين مَن لم يبتد بالتفضل، لأنه إذا كان العلم بأنه يستحق الذم عند ذلك يتعلق بأمر آخر قد لا يعرفه العاقل، فقد يجب أن يتساوى حالهما عنده في كثير من الأوقات، وذلك يؤدّي إلى أن يكون حكم الواجب كحكم التفضل في العقول، ولا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال بمثله في القبيح والمباح. وكل ذلك يبيّن أن هذا التحكم معلوم فيمن لم يفعل الواجب، وإنما يشتبه الحال في أنه يستحقّ الذم، ويحسن لومه من حيث لم يفعل الواجب، أو لأمر آخر، فتكون المنازعة في التعليل، لا في نفس الحكم.

فصل في أن مَن لم يفعل ما وجب عليه، يستحقّ الذم، ويحسن لومه لأنه لم يفعل الواجب

[في بيان إن علّة ذم مَن لم يفعل ما وجب عليه، كونه غير فاعل لما وجب عليه]

يدلّ على ذلك ما قدّمناه من جواز خلو القادر إذا لم يفعل الواجب من تركه، فلو لم نقل والحال هذه: إن يستحقّ الذم، لأنه لم يفعل الواجب، لأدّى إلى أن يستحق الذم، مع فقد وجه يحسن الذم لأجله، وقد علمنا أن ذلك لا يصح على وجه، لأنه يوجب صحة قول المُجْبِرة، ويوجب جواز لوم الطفل وحسن عقابه. ومما يدلّ على ما قلناه، أنا عند علمنا من حاله بأنه لم يفعل ما وجب عليه، نعلم حسن ذمه، وإن لم نعلم غير ذلك من حاله، على ما تقدم القول فيه، لأنّا قد بيّنّا أنا قد نعلم ذلك وإن لم نعلم منه فعلًا ولا تركًا.

فيجب أن يُقْضَى بأن الذم الذي حسن في العقل، إنما يستحقه على ما عند علمنا به نعلم حسنه، دون الأمر الذي قد نجهله مع العلم بحسنه، وذلك يوجب أنه يستحق الذم، لأنه لم يفعل ما وجب عليه، مع ارتفاع الموانع، وزوال الأعذار. وقد بيّنّا من قبل في هذا الكتاب: أن العلم يحسن الفعل، لا يحصل إلا مع العلم بما له حَسُن، على جملة أو تفصيل. وكذلك العلم بوجوب الواجب وقبح القبيح، وتقصّينا القول فيه، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن يقال: إنا وإن علمنا حسن ذمه إذا لم يفعل ما وجب عليه، فإنه يستحق الذم على أمر لم يفعله، بل الواجب أن يكون الذي علمناه هو الوجه في حسن ذمّه، وهو كونه غير فاعل للواجب، وأن يكون حاله في ذلك كحال فاعل القبيح، لأنا متى علمناه كذلك، علمنا حسن ذمه، وإن جهلنا ما عداه، فعلمنا أن ذمه إنما حسن لأنه فعل القبيح، لا لأن تركه الواجب قد انتفى. فكذلك القول فيما قدّمناه.

ومما يبيّن ذلك أن المكلف لو فعل الكفر في قلبه ولم نعلمه من حاله، لم نعلم حسن ذمه، وإذا علمنا ذلك من حاله أو غيره من القبائح، علمنا حسن

ذمه. فالفرق بين الحالتين ليس إلا ما قدّمناه، من أن فقد علمنا بالوجه الذي له حسن ذمه، على جملة أو تفصيل، اقتضى العلم بحسن ذمه، فإذا صح أنا لا نعلم مَن لم يفعل الواجب المخصوص إلا ذلك، علمنا حسن ذمه. فيجب أن يكون علّة حسنة، كونه غير فاعل لما وجب عليه، لأنه لو كان إنما حسن لأمر سواه، كان مَن لا يعلم ذلك الأمر على جملة أو تفصيل، لا يعلم حسن ذمه، على ما بيّنا فيمن يفعل الكفر في قلبه.

فإن قال: أليس النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لو خبرنا عن زيد بأنه يستحق الذم، علمنا ذلك من حاله، وإن لم نعلم منه الوجه الذي له حسن ذمه، فهلا جوّزتم مثل ذلك فيمن لم يفعل ما وجب عليه؟

قيل له: إن بقول الرسول بعد علمنا بصدقه، نعلم أنه لا بد من وجه لأجله استحقّ الذم، فقد علمنا عند علمنا بحسن ذمّه الوجه الذي له يحسن ذمّه، على جهة الجملة، فهو بمنزلة أن يقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إن زيدًا يستحقّ الذم على فعل قبيح، في أنا وإن لم نعلمه على التفصيل، فقد علمناه على الجملة.

يبيّن صحة ما ذكرناه، أن مَن عرف صدق الرسول صلّى الله عليه، وتقدم له العلم بوجه استحقاق الذم، يعلم ما ذكرناه، ومَن لم يعلم هذين الأصلين لا يعلم حُسْن ذمّه. فقوله عليه السلام دلالة على ما ذكرناه، فمن عِلمه على الوجه الذي يدلّ، عِلم به حسن ذمّه، وإلا لم يعلم ذلك.

فإن قال: جَوِّزوا فيمن لم يفعل الواجب، أن يعلم حسن ذمّه على هذا الوجه، بأن يكون كونه غير فاعل للواجب، دلالة على أنه قد فعل فعلًا قبيحًا، لأجله يستحق الذم، فيكون ذلك معلومًا على جهة الجملة.

قيل له: قد كان يجب فيمن يعلم أن كونه غير فاعل الواجب دلالة على أنه فعل فعلًا قبيحًا، ألا يعلم حسن ذمّه، كما ذكرناه في قول الرسول عليه السلام.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: فيجب على هذا القول، فيمن لم يستدلّ، فيعلم أن القادر إذا لم يفعل الفعل، فلا بد من أن يعلم تركًا له، من العوام والعلماء الذين يذهبون إلى خلاف هذا المذهب، ولا يعلمون فيمن لم يفعل ما وجب عليه، أنه يستحق الذم. وقد بيّنّا فساد ذلك، وبيّنّا أنه لا فرق بين مَن حمل ذلك على قول الرسول، وبين مَن حمل فعل القبيح على ذلك، فقال: إذا علمنا بحسن ذمّه عند فعل الظلم، فإنما نعلمه كذلك، لأنه يدلنا على عدوله عن واجب، هو ترك لهذا الظلم، فكما أن هذه الطريقة فاسدة، مباينة لقول الرسول عليه السلام، في الوجه الذي ذكرناه، فكذلك القول فيما قدمنا ذكره.

فإن قال: إن لم يصح أن يعلم حسن الفعل إلا مع العلم بما له حَسُن، على جملة أو تفصيل، فكذلك يجب في القبيح والواجب.

قيل له: كذلك نقول.

فإن قال: فيجب ألا يعلم غيرَ النبيّ صلّى الله عليه وجوب الواجب، وقبح القبيح، وحسن المباح، إلا مَن يعلم الوجوه التي لها صار كذلك، وهذا يوجب أن كثيرًا من المتكلمين لا يعلم الشرائع، من حيث ذهب إلى أنها يحسن التعبّد بها، باختيار القديم، أو لأجل الثواب، والتحرّز من العقاب، ويوجب في أصحاب الحَمْل ألا يعلموا هذه الشرائع بقوله عليه السلام.

قيل له: إن مَن قال إنه صلّى الله عليه أوجب الفعل، وبإيجابه يلزم ولم يثبت له حكمًا يجب لأجله البتة، فحاله كحال المُجبرة إذا قالت في الفعل: إنه يحسن ويقبح بالأمر والنهي. فكما أنهم لا يعرفون مع هذا المذهب حسن الفعل وقبحه، إلا إذا كان العلم به من حَيّز الاضطرار، فكذلك القول فيمن سألت عنه. لكن القوم لا يقولون بذلك، بل يقولون: إنه تعالى أوجبه لأنه صلاح للعبد، لكنهم يختلفون، فمنهم مَن يجعله صلاحًا بإيجابه، ولم يعتبر في ذلك ما يعتبره. ومنهم مَن يجعله صلاحًا لمكان الثواب فقط. وقد بيّنّا أنه إنما يكون صلاحًا لاختيار المكلف الواجب العقلي عنده، أو الانتهاء من القبائح، وأنه لا يجوز أن يختص ذلك إلا لأن أحوال ما هو عليه، لا تتعلق

باختيار الموجب، ولذلك اختلفت العادات في المكلّفين. وستجد ذلك مشروحًا في باب النبوّات. فالجميع قد قالوا فيما علم وجوبه من قبل الرسول عليه السلام: إنه يختص بكونه مصلحة، فلم يقل أحد منهم بوجوبه إلا مع القول بالوجه الذي له يجب لأجله، وإن اختلفوا في ذلك الوجه، فأصاب منهم فريق، وأخطأ آخرون.

[في الاستدلال على وجوب استحقاق الذم لمن لا يفعل ما يجب عليه]

فإن قال: إذا كان ما ذكروه لا يصح كونه وجهًا لوجوب الواجب، فيجب ألا يكونوا عالمين بوجوبه.

قيل له: إذا علموا صدق الرسول صلّى الله عليه، وخَبّر بوجوب الفعل، علموا وجوبه، وعلموا عند ذلك بأنه إنما يجب لبعض الوجوه، إذا تقدمت المعرفة بأن الواجب لا يجب إلا لوجه يقتضي ذلك فيه، لأنه لا يمتنع أن يعتقد المكلف أن الواجب وإن وجب عند وجوه مخصوصة في العقل، أنها ليست هي المؤثرة في وجوبه، فيكون عالمًا بوجوب الأفعال العقلية، وبحصول الوجوه التي لها تجب، ويَشُكّ في أن وجوبها هو لذلك الوجه أو لغيره، فيكون عالمًا بالحكم وثبوت العلّة، ويَشُك في أنها علّة لذلك الحكم، لأن العلم بذلك طريقه الاستدلال، ولذلك قلنا: إن العالم بقبح الكذب، لا يعلم قبحه إلا مع العلم بكونه كذبًا، لكنه قد يجوز أن يعتقد أنه يقبح لأمر سواه.

فإذا صحّ ذلك، لم يمتنع في المخالف لنا من البغداديين، أن يعلم وجوب الشرعيات، مع الخلاف الذي قدّمنا ذكره، بأن يعتقد أنها تجب لا لوجه مخصوص، أو يعتقد أنها واجبة لوجه لا تجب لأجله، أو يعتقد في الجملة، أنه لا بد من وجه تجب لأجله، ويشك في ذلك الوجه. وهذا كما نقوله في الآلام: إن مَن علم أنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، يعلم حسنها إذا كانت واقعة من قبله تعالىٰ، وإن لم يعلم الوجه الذي له حسنت، وهذا إنما يصح فيما العلم بوجوبه، يتقدم على العلم بوجه وجوبه، وذلك لا يتأتى إلا في الشرعيات، لأن بالخبر يعلم وجوبها، ثم يرجع إلى قضية العقول، في المعرفة بوجه وجوبها

على طريق التفصيل، فإن كان الناظر في ذلك قد علم بالعقل وجوه الواجبات، علم بالتأمل اليسير أنها وجبت من حيث كانت مصلحة، أو لأنها ترك للمفسدة، على ما بيّنّاه في باب اللُّطَف؛ وإن لم يتقدم له هذا العلم، يحتاج إلى فضل تأمل. فأما إذا كان العلم بوجوبه لا من جهة الخبر، لكن بالعقل، فالمكتسب منه كالضروريّ، فكما لا يصح أن يعلم باضطرارٍ وجوبَ ردّ الوديعة إلا مع العلم بما له يجب، على جملة أو تفصيل، فكذلك شكر النعمة وغيرها، وكذلك قُبْح القبائح، وكذلك القول فيما يعلم باكتساب. وقد دللنا على صحة ذلك من قبل، ولو لم نذكر في ذلك إلا ما ذكرناه في هذا الباب، من أن زيدًا لو كفر بقلبه، لكان في نفسه يستحقّ الذم، ولم يحسن منا ذمّه عند فقد العلم بذلك، حتى إذا علمناه فاعلًا للقبيح مع الشرائط المذكورة في هذا الباب، علمنا حسن ذمّه. فيجب أن يكون المفرق بين الحالتين هو ما نحن عليه، دون ما عليه المذموم، لأنه في الحالتين يستحق الذم، لكونه فاعلًا للقبيح، على الوجه الذي ذكرناه، لكنا في إحدى الحالتين لما لم نعلم ماله يحسن ذمه، لم يحسن منا ذلك، ولما علمنا في الحالة الأخرى ما يحسن لأجله ذمه، حسُن منا ذلك في العقل.

[في بيان معرفة وجه الوجوب للحكم على الفاعل المقصِّر]

وهذه الطريقة تُبين ما قدّمناه، من أن وجوب الواجب وحسنه، وقبح الفعل، لا يُعْلم إلا مع العلم بماله يختصّ بذلك، على جملة أو تفصيل.

ويبيّن أن هذه القضية، لو لم يجب كونها مستمرة في سائر الأفعال، لوجبت في باب الذم والمدح.

واعلم أن طريق العلم بوجه الوجوب قد يكون تقدم العلم بوجوب ذلك الفعل، بأن يعلم وجوبه باضطرار أو استدلال، ويتطرق بذلك إلى ماله يجب، من الوجه الذي قدّمناه، لأنه الاعتبار الذي به تعرف العلل، بأن يعلم أن عند بعض الوجوه وجب، ولولاه لم يجب، على ما تقدم ذكرنا له. وقد يتطرق بوجه الوجوب إلى العلم بوجوبه، بأن يتقدم لنا معرفة بعض الواجبات، ونعلم

ماله وجبت، ونجد ذلك في غيره من الأفعال، فنعلمه واجبًا. وكذلك القول في قبح القبيح.

وعلى هذا الوجه قلنا: إنا متى علمنا في الكذب العاري من نفع ودفع مضرة إنه قبيح باضطرار، ثم علمنا أنه إنما قبح لا لتعرّيه من نفع، ودفع ضرر، لأنه كان يجب ألا يفترق الصدق والكذب في ذلك، علمنا أنه إنما قبح لكونه كذبًا، فمتى علمنا كذبًا فيه نفع ودفع مضرة، علمناه قبيحًا، بحصول الوجه الذي له قبح الكذب الأول.

وهذه الطريقة واجبة في العقليات. ولذلك قلنا إنه لا بد في الواجبات من أن تكون أصولها ضرورية. وكذلك القبائح والحسنات، حتى تصح هذه الطريقة التي ذكرناها في الاستدلال فيها، بأن يُحمل ما لا يعلم باضطرار، على ما يعلم ذلك فيه، ولا شيء من المقبَّحات والمحسَّنات والواجبات، إلا وهذا حاله، إذا كانت عقلية.

فأما الشرعيّ فقد يمكن أن يعلم من كلا الوجهين، وإن خَبّر صلّى الله عليه وسلّم أولًا بوجوب الفعل، علمناه واجبًا، وتطرقنا بذلك إلى معرفة وجه وجوبه. وإن خبر صلّى الله عليه وسلّم أولًا بوجه وجوبه، عرفنا ذلك، وتطرقناه إلى معرفة وجوبه، لتقدم علمنا بأن أحد الأمرين لا ينفك من الآخر، فأيّهما تقدّمَ تقدم لنا فيه المعرفة، فخبره صلّى الله عليه وسلّم يوصلنا إلى الآخر، فلذلك صح أن نعرف بخبر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وجوب الفعل وقبحه أولًا مرةً، ووجوه وجوب الواجب وقبح القبيح أولًا أُخرى. ولا تفترق الحال فيهما، لكونهما طريقين إلى المعرفة بالشرائع.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذا الباب ما يجوز أن يجعل جوابًا عما سألوا عنه. وذلك أنه قال: إن الوجه في وجوب النظر في إعلام الأنبياء هو الخوف من تركه والإخلال به، فإنه بمنزلة وجوب النظر في معرفة الله أولًا؛ وبيّن أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لا بد في الابتداء من أن يقول لأُمته: إني مبعوث إليكم، فإنه تعالىٰ قد حَمَّلني ما يلزمكم منّي، لأنه من

مصالحكم، وإن أنتم لم تعلموه ولم تتمسكوا به، لحقكم مضرة فيما كلفتم من جهة العقل. وإذا وجب أن يخاطِب بذلك، فقد عَرَّف أُمته ما قدمنا ذكره، من وجه وجوب الشرائع، وقبح القبائح منها، ويصير ذلك بمنزلة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العَنكبوت: الآية ٤٥] أنه مع بيانه لوجوبها، بين الوجه في ذلك.

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه إن تمّ لكم في قبح الفعل ووجوبه، فلن يتم ذلك في حسنه، لأنه لا وجه يحسُن الفعل لأجله، فكيف يصح مع ذلك أن تقولوا: إن حُسْن ذمّ مَن لم يفعل ما وجب عليه، هو لأنه لم يفعل الواجب.

قيل: قد بيّنّا أنه لا بد في الحسن من أن يكون له حكم زائد على وجوده، ليخرج بذلك من أن يكون كالمعدوم، أو كالحادث الذي لا صفة له أكثر من الحدوث، ولا بد مع ذلك من انتفاء وجوه القبح عنه. فقد صار ما ذكرناه فيه في حكم الوجه الذي يقتضي حسنه، لأن عند ذلك يجب أن يعلمه حسنًا، كما يجب أن يعلم القبيح قبيحًا عند العلم بوجه قبحه، فكما يصح أن يقول في العقاب: إنه يحسن لكونه مستحقًّا، فكذلك هذا الذم يحسُن لكون المذموم غير فاعل للواجب، وإن كان لا بد من انتفاء وجوه القبح عنه.

فإن قال: إن الذي ذكرتموه يوجب أنه الوجه الذي لا بد من حصوله في حسن الذم، فمن أين أنّ وجوه القبح عنه منتفية، ليصح ما ذكرتموه؟

قيل له: إن وجوه القبح معقولة، ولا شيء منها إلا وله أصل ضروري، إذا علمنا في ذم مَن لم يفعل الواجب ما ذكرناه، وعلمنا انتفاء وجوه القبح عنه، حصل لنا العلم بحسنه، لأنّا كما نعلم أنه لم يفعل الواجب، فكذلك نعلم في ذمّه أنه ليس بكذب ولا ظلم ولا عبث، إلى سائر الوجوه التي يقبح القبيح لأجلها، فيحصل عند ذلك لنا العلم بحسن هذا الذم. ولولا صحة ما ذكرناه، لما صحّ لنا العلم بحُسْن ذمّ مَن يفعل القبيح على الشرائط التي معه يحسن ذمه،

للوجه الذي سألوا عنه. فإذا لم يقدم ذلك في حسن هذا الذمّ، فكذلك فيما قدمناه.

[في بيان حُسْن ذم مَن لم يفعل الواجب بعد معرفة وجه الوجوب]

واعلم أنه لا يمتنع في كثير من المحسّنات أن يعلم حُسْنها باضطرار. ولولا ذلك لما صح أن يعلم وجوب بعض الواجبات باضطرار، لافتقار العلم بوجوبه إلى العلم بحسنه؛ فإذا صح ذلك، وجب فيما يُعلم ذلك من حاله باضطرار، أن يحصل لنا العلم عند ذلك بانتفاء وجوه القبح عنه على الجملة، لأنّا قد علمنا أن الفعل لا يحسن مع ثبوت وجه من وجوه القبح فيه، ولا يحتاج فيما هذا حاله إلى تأمل محدّد وإن احتيج فيما يُعلم حسنه باكتساب إلى هذه الطريقة. وقد بيّنّا أن العلم بحسن ذمّ من لم يفعل رد الوديعة وشكر النعمة على وجه مخصوص، ضروريّ، فيجب أن يُعلم عند ذلك انتفاء وجوه القبح عنه، على طريق الجملة، ويزول بذلك القَدْح ما أورده السائل.

على هذا الوجه نقول في المباحات: إنا إذا علمنا من صفتها ما يقتضي كونها مباحة، فقد حصل عند ذلك لنا العلم بانتفاء وجوه القبح عنها، لأنه لو لم يحصل هذا العلم، لانتقض العلم بكونها مباحة.

فإن قيل: إذا كان ماله يحسُن الحسن، ويقبُح القبيح، كالعلّة في حسنه وقبحه، فهلا جاز أن يعلم الحكم وإن لم تعلم العلّة، كما يجب مثله في سائر العلل العقلية، لأنكم توجبون فيها تقدم العلم بحكمها، على العلم بها، وعلى هذه الطريقة بيّنتم القول في أن العلم بأن العالم عالم، يجب أن يتقدم العلم بعلمه، وكذلك القول في سائر العلل، فجوّزوا ما ذكرناه مثله؟

قيل له: إن ذلك لو وجب في حسن ذمّ مَن لم يفعل الواجب، لوجب مثله في حسن ذم من فعل القبيح، حتى يقال فيه إنه لا يمتنع أن يعلم حسن ذمّه، وإن لم نعلم ماله حسن، وقد بيّنّا بطلان ذلك، بأنه لو فعل الكفر في

قلبه، لم يعلم حُسْن ذمّه، وإن لم يعلم ما له حسن. وقد بيّنّا بطلان ذلك. وإذا علمناه فاعلًا للقبيح الظاهر، علمنا ذلك. وعلى ما ذكره السائل يجب ألا تفترق الحال في الأمرين.

وبعد، فإن طرق العلم وتعلّق بعضها ببعض قد تختلف، فلا يجب حمل بعضها على بعض. وقد بيّنّا في وجوه الحسن والقبح صحة ما ذكرناه فيها، وثبت في العلل الموجبة أن حكمها يعلم أولًا، ثم تعلم العلّة، فلا يجب أن يقال أحدهما على الآخر، ولم صار حمل وجوه الحسن والقبح على العلل فيما ذكره السائل أولى من حمل العلل على ما ذكرناه في وجوه القبح والحسن؟

فإن قال: قد غلب ذلك، فقلنا: إن الحكم لأجل العلّة يحصل، فوجب أن يعلم أولًا، ثم يعلّل، وذلك قائم في وجوه القبح والحسن.

قيل له: إن ذلك يوجب ألا يصح أن تعرف العلّة مع الحكم، وأن يكون الحكم هو الطريق إلى معرفة العلّة، كما يقوله في كونه عالمًا: إنه إذا علم أنه كذلك، مع جواز ألا يعلم، والحال واحدة، فيجب أن يكون كذلك لعلّة، وهذا يمنع من أن يعرف قبح شيء من الأفعال مع العلم بما له قبح، وقد عرفنا بطلان ذلك من حيث نعلم الظلم قبيحًا في حال ما نعلمه ظلمًا. وكذلك القول فيما نعلم قبحه باضطرار. وكان يجب ألا يصح أن يتقدم علمنا بوجه القبح، ثم يعرف قبحه، كما لا يصح أن يتقدم العلم بالعلّة على العلم بالحكم، وقد صحّ ذلك في كثير من المقبحات.

[في إثبات أن القبيح يقبح لقبحه لا للأمر والنهي]

وبعد، فقد صح أنا لا نعلم الخلاف والوفاق إلا مع العلم بما له يخالف الشيء غيره أو يوافقه، ولم يجب أن يحمل ذلك على العلل الموجبة. وكذلك القول في وجوه الحسن والقبح.

على أن الفرق بين الأمرين ظاهر؛ وذلك أن العلم يوجب كون العالم عالمًا، والعلم معنى غير العالم، وما يجب عنه صفة لغيره، فلم يمتنع أن يتقدم

العلم بالحكم فيه، على العلم بالعلّة. وليس كذلك ماله يقبح القبيح، لأنه لا ينفصل منه، وهو حكم من أحكامه، كما أن القبح حكم من أحكامه، فهو بمنزلة مخالفة الشيء لغيره، في أنه لما اختصّ بذلك الحكم يختصه، وصارت الذات واحدة، لم تعلم المخالفة إلا مع العلم بما له وقع الخلاف، فكذلك القول في وجود القبح.

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة ألا يصح مع العلم بقبح الفعل، الشك فيما له يقبح، والاختلاف فيه، لأن جميع مَن يعلم قبحه على هذا القول، يعلم وجه قبحه. وفي صحة ما ذكرناه دلالة على فساد ما أصّلتم.

قيل له: قد بيّنّا أنه قد يعلم العالم قبحه، ويعلم ثبوت الوجه الذي له قبح فيه، ولا يعلم مع ذلك أنه قبح لأجله، فالشبهة والخلاف إنما يقعان في هذا الوجه الثالث، ومتى علم أنه الوجه في قبحه، لم يصح الخلاف من بعد، ولذلك صح من المخالف في الظلم أن يقول: إنه قبح لا لكونه ظلمًا، لكن للنهي أو غيره، على ما يقولون، لأنهم وإن علموا كونه ظلمًا، فقد جعلوا الموجب لقبحه سواه، وأما إذا علموا أنه قبح لكونه ظلمًا، فإن الوجه في قبحه، فالخلاف زائل لا محالة.

فإن قال: أفليس المخالف قد يقرّ بأنه يقبح لكونه ظلمًا، ويقول مع ذلك إنه يكون حسنًا من الله سبحانه، وهذا طريقة المتقدمين من المجبرة؟

قيل له: إنا لم نقل: إن من علم قبحه لكونه ظلمًا، فيجب أن يعلمه قبيحًا من كل مَن اعتقده فاعلًا، وإنما يجب أن يعلمه قبيحًا، وقد علم القوم ذلك فيمن وجدوا الفعل واقعًا بحسب قصده ودواعيه، والذي اعتقدوه من أنه فعل الله سبحانه، ولا يكون قبيحًا منه، فهو اعتقاد جهل، لا يؤثر في صحة ما قدّمناه.

فإن قال: فلو كان ما اعتقدوه معلومًا، لكان يصح منهم هذا الاعتقاد.

قيل له: لو علموا وقوع الظلم من فاعلين على حد واحد، كان لا يصح أن يعتقدوه قبيحًا من أحدهما دون الآخر، وإنما يصح ذلك متى تباين حال

الفاعلين عند العالم أو المعتقد، فيصح أن يعتقد في صفة أحدهما ما لا يعتقده في صفة الآخر، ويجهل عند ذلك قبحه من جهته، وإن علم قبحه من جهة الآخر وقد بيّنّا جملة من القول في ذلك في أول باب العدل.

فإن قيل: إذا جاز أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل وإن لم يعلم قبيحًا، فهلا جاز أن يعلم قبحه وإن لم يعلم الوجه الذي له قبح؟

قيل له: لأنه ما لم يعلم في ذلك الوجه أنه وجه قبح، لم يكن له تعلّق بقبحه، فصح أن يعلمه وإن لم يعلم أنه قبيح، وليس كذلك حال القبيح، لأنه متعلق بذلك الوجه، فما لم يعلم على جملة أو تفصيل، لم يعلم قبحه. ولذلك يصح من العاقل أن يعتقد في الكذب الذي فيه نفع، أنه ليس بقبيح، وإن علم ثبوت وجه القبح فيه، ولا يجوز أن يعلمه قبيحًا مَن لا يعلمه كذبًا. ولذلك صح افتراق الأشياء في وجه القبح، مع اتفاقهما في القبح، ولم يجز افتراقها في القبح مع افتراقها في وجه القبح.

فإن قيل: أليس قد يعلم حسن ذم من فعل القبيح، مَن لا يعلمه فاعلًا للقبيح، لأن هذا العلم على ما ذكرتموه ضروري، والعلم بإثبات الفعل وإضافته إلى فاعله، طريقه الاستدلال، وذلك يبطل ما قدمتم.

قيل له: إن في الأفعال ما يعلم باضطرار كالمدركات، ومنها ما يعلم تغيّر حال الجسم به باضطرار، كالحركات والاجتماعات، فإذا علم العاقل في ذلك أنه حاصل بحسب قصد زيد ودواعيه، على وجه كان يجوز ألا يحصل من قبله عِلْمُه، عَلِمه فِعْلًا له على الجملة، وإذا علم أنه من باب القبيح، علم حسن ذمّه، على الوجه الذي قدّمناه.

وهذه الطريقة قائمة فيمن لم يفعل الواجب. فصح ما ادعيناه في الأمرين.

[في الاستدلال على ذم مَن لم يفعل الواجب]

وبعد، فقد بيّنّا أن العلم بالفعل، وتعلّقه بالفاعل، وإن كان باكتساب، فغير ممتنع أن يعلم في الجملة، أن من حق الفاعل للقبيح أن يستحق الذم،

على بعض الوجوه، ثم يعلم الفاعل بعينه مستحقًّا للذم، عند النظر والتأمل. وكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب، ويحلّ ذلك محل علمنا بقبح الظلم باضطرار، وإن كنا لا نعلم في الضرر المعيَّن أنه قبيح، إلا إذا علمناه من قبيل الظلم، فيصير العلم به ضروريًا أو في حكم الضروريّ، فكذلك القول فيما قدّمناه.

فإن قيل: فيجب على هذه الطريقة، أن يكون مَن لم يعلم في زيد بعينه، أنه فاعل للقبيح، إما بأن يبقى الفعل كبقائه للأعراض، أو بأن يبقى كونه فعلًا له كالمجْبرة، أو بألا يُعْلم كلا الأمرين كالعامة، ألا يعلموه مستحقًّا للذم، ومتى صح منهم أن يعلموه كذلك، فقد ثبت أن العلم بحسن ذمّه قد صح، مع فقد العلم بالوجه الذي له حسن ذمه، فهلّا جاز أن يعلم العقلاء فيمن لم يفعل الواجب، أن ذمه يحسن، وإن لم يعلموا ما له حسن ذلك، وهو ترك الواجب؟

قيل له: إن المعتبر هو بما يحصل من العلم في القلب، على جملة أو تفصيل، دون الاعتراف بالقول، لأنه لا يمتنع في العارف أن يجحد، ولا يمتنع فيه أن يعلم أنه عالم، لأن العلم بأنه عالم للشيء غير العلم به، فإذا صح ذلك فالجميع يعرفون الفعل الذي هو القول والألم، لأنهما يدركان، ويعلمون على الجملة الحركات، من حيث يعلمون في المتحرك أنه يتحرك، مع جواز أنه يسكن، ويعلمون بأول العقل، أنه لا بد من أمر ما، فيكون ذلك علمًا بالحركة على الجملة، ويعلمون وقوع ذلك بحسب قصد زيد ودواعيه، وذلك علم منهم بأن القبيح فعله، إما على جملة أو تفصيل. فقولهم إنا ننفي الأعراض أو لا نعلمها أو نضيفها إلى الله تعالىٰ، لا يقدح في حصول علمهم بما ذكرناه، لأن ثبوت ذلك قد يصح مع الجحد بالقول. فإذا صح ذلك ثبت أن العقلاء لم يعلموا حسن ذم زيد إذا قصد القبيح، إلا مع العلم بما له قبح، وأن المخالفين الذين ذكرتهم بمنزلة سائر العقلاء، فإذا صح ذلك ثبت بمثله ما ذكرناه في حسن ذم مَن لم يفعل الواجب، فإنه لا يجوز أن يعلم حسنه إلا مع العلم بما له حسن. فإذا لم يعلم عند ذلك إلا كونه غير فاعل للواجب، فيجب أن يكون هذا الوجه في حسنه كما ذكرناه في فعل القبيح.

[في بيان أن ذم مَن لم يفعل الواجب يستلزم معرفة الفاعل]

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله، يجيب عن هذا السؤال بقريب مما ذكرناه في آخر أمره، لأنه كما يقول: إن العقلاء إنما يستحسنون ذمّه، وإن نفَوا الغَرَض، أو اعتقدوا الخبر، لأنهم عرفوا بغير الأحوال، وعلموا أن ذلك بحسب القصد والدواعي، ويقول: إن العلم بذلك وإن لم يكن هو العلم بالفعل، وتعلّقه بالفاعل، فهو طريق العلم بذلك، لأن بهذا الوجه يُتطرق إلى أنه فاعل، ولا يحتاج مع هذا الطريق إلى أمر سواه، فيصح أن يعلموا عند ذلك حسن ذمّه، كما نعلمه عند العلم بالفعل، على طريق التفصيل.

والذي قدّمناه من ذكر المدرك، ومن ذكر علمهم بالحركة على الجملة، هو أبين من هذا الوجه، وإن كان كلا الوجهين يتقارب ويسلّم.

وقد ذكر أبو هاشم رحمه الله أن المُجْبرة لا تعرف في الحقيقة أن زيدًا يستحقّ الذم على القبيح، ويحسن لومه عليه. قال أبو هاشم: لأنه لا يجوز مع اعتقادهم في الفعل أنه من فعل الله تعالىٰ، وليس بفعل له أن يعلموا حسن ذمّه عليه، لأن حسن الذم تابع المعلم بكون ذلك الفعل فعلًا له، إما على جملة أو تفصيل، فكيف يصح أن يعلمه مستحقًّا للذم مَن يجهل ذلك من حاله، وهو الذي كان يبصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، ومرّ ذلك في كلام أبي عليّ رحمه الله، لأنه يسويّ في إلزام المُجْبِرة بين فعل زيد وكونه، في أنه لا يجب أن يعلم حسن ذمّه أو مدحه.

فعلى هذا الجواب السؤال ساقط، لأنا ننكر فيمن لا يعلمه فاعلًا للقبيح، أن يعلم حسن ذمه، ولا معتبر بقولهم: إن ذمه يحسن، لأنا علمنا من حالهم ما ذكرناه أقوى من قولهم.

فإن قال: فلم اعتقدوا حسن ذم مَن يفعل القبيح، ولم يعتقدوا حسن ذم الحائط والجماد؟ ولم اعتقدوا حسن ذم الأسود على سواده، أفما يدلّكم تفريقهم بين الأمرين على أنهم قد علموا حسن ذم من فعل القبيح، وإن اعتقدوا الجبر؟

قيل له: لا يمتنع في الاعتقاد (كان جهلًا أو واقعًا على حد التقليد) أن يثبت في الشيء دون مثله، ويفارق العلم الذي يستند إلى طريق لا يجوز فيه الاختصاص؛ ألا ترى أن العلم بأن مَن صح الفعل منه قادر، لَمّا وقع من النظر، لم يجز أن يتعلق ببعض مَن يصح الفعل منه دون بعض، ولو كان على طريقة التقليد لم يمنع ذلك، فلا يبعد في القوم أن يعتقدوا أن زيدًا لم يفعل تصرفه، كما أن الحائط لم يفعل، وإن اعتقدوا حسن ذم زيد دون الحائط، ولا يمتنع أن يكون الذي يجعله طريقًا للعلم من تعلُّق تصرفه به وبدواعيه، يصير كأمارة الظن فيهم، فيعتقدون فيه ما لا يعتقدونه في الحائط.

فإن قيل: خبرونا عن القوم لو لم يعتقدوا الخبر، لكانوا يعلمون حسن ذم زيد قبل الاستدلال على تعلّق الفعل به، مفصلًا أم لا، فإن قلتم: يعلمون ذلك باضطرار، فاعتقادهم أن ذلك فعل الله سبحانه، إذ لم يخرجهم من العلم الذي ذكرتموه، فكيف يخرجهم من أن يعلموا حسن ذمّه. فإن قلتم: لا يعلمون ذلك، لزمكم في العوام وأصحاب الحَمْل، ألا يعلموا حسن ذم من فعل القبيح.

قيل له: إن الاعتقاد للمذهب الفاسد لا يجوز أن يزيل العلم الضروريّ، وإنما يجوز أن يؤثر في المكتسب إذا تعلّق بالضروريّ، فلذلك لا يجوز في شيء من الاعتقادات يغيّر في علم العاقل بأن الظلم قبيح، ويجوز أن يؤثر في ظلم بعينه، لأن العلم به مكتسب وإن تعلّق بالضروري، فلذلك جوّزنا في الخوارج[1] ألا يعلموا قبح قتل المسلمين، لاعتقادهم فيه أنه مستحق، فإذا ثبت ذلك لم يمتنع في أصحاب الحمل أن يعلموا أن زيدًا يستحقّ الذم إذا ظلم

(١) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صِفّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

وأساء، لأنه قد تقرر في عقلهم على الجملة، أن فاعل القبح من حقّه أن يستحق الذم، ولم يعتقدوا في زيد بعينه ما يخرجونه عن مطابقة ما علموه باضطرار، وليس كذلك حال المُجْبِرة، لأنهم قد اعتقدوا في زيد ما أخرجوه به عن جملة ما علموه باضطرار، لأنهم إنما علموا أن فاعل القبيح يستحق الذم، وقد اعتقدوا في زيد أنه لم يفعل القبيح. وهذه الطريقة أقرب ما يستدل به في هذا الباب، لأنها تحسم كثيرًا من الشبه.

فإن قيل: فيجب ألا يصح أن يستدلّ على فساد قولهم، بالخبر بحسن الذم والمدح على الأفعال في الشاهد، لأنهم على ما ذكرتم، لا يعلمون حسن الذم والمدح، كما لا يعلمون أن الفعل فعل لزيد، فإذا استدللنا بذلك عليهم، فكأنا استدللنا بخلاف على خلاف مثله.

قيل له: إن العلم بحسن الذم على الفعل، قد بيّنّا أنه ضروري على الجملة، فإذا بيّنّا لهم أن طريقته الفعلية قائمة في هذا التصرّف الواقع بحسب قصد زيد ودواعيه، وجب أن يكون حسن ذمّه عليه دلالة على وجوده من جهته، فكأنّا نبيّن لهم أن التغيّر الحاصل في هذه الأفعال، ومفارقتها في وقوعها بحسب دواعيه كلونه وهيئته، مع تعلّق الذم والمدح، يدلّ على أنه فعله، فمرة يستدلّ عليهم بوقوعه بحسب أحواله، ويثبت به أنه واقع من جهته، ومرة يستدلّ عليهم بحسن ذمّه ومدحه عليه في ذلك، لأنه قد تقرر في العقول مفارقة الفعل للّون، في كل واحد من هذين الوجهين. وقد بيّنّا من قبل في باب المخلوق، الكلام في ذلك، ويسقط بهذه الجملة قول مَن يقول: إنما يعلم حسن ذم مَن لم يفعل ما وجب عليه، لأن كونه غير فاعل لواجب، طريق العلم يتركه له، وإيثاره لفعل ينافي وجوده، فهو بمنزلة ما ذكرتموه، ومن وقوع فعله بحسب قصده، في أنه طريق للعلم بكونه فاعلًا له.

[في إثبات أن انتفاء الواجب من قِبَل الفاعل ليس دلالة على الترك]

وذلك لأنّا قد بيّنّا أنه لا طريق لإثبات الفعل فعلًا له، إلّا ما ذكرناه، لأنه الطريق الأول، ولأنه أوضحُ ما يُعلم به تعلّق الفعل بالفاعل، وليس كذلك حال

انتفاء الواجب، لأنه لا يدلّ على ضد له. ويدلّ على ما تقدم ذكرنا له، لأنّا قد دَلَلنا على أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك.

وبعد، فلو كان انتفاء الواجب من قِبَله دلالة على الترك، لوجب أن يدلّ في الله تعالىٰ على الترك، فكان يجب جواز الترك عليه تعالىٰ، لو لم يفعل الواجب، تعالىٰ عن ذلك. فإذا لم يدلّ فيه، فكذلك لا يدلّ في أحدنا، ألا ترى أن وقوع الفعل بحسب قصد الفاعل ودواعيه، لمَّا دلّ على أن ذلك الفعل فعله، دلّ في الجميع من غير اختصاص.

وبعد، فلو ثبت أن كل من لم يفعل الواجب، فلا بد من كونه فاعلًا لتركه، لم يجب ألا يتعلق حسن ذمه بكونه غير فاعل لما وجب عليه، بل يجب أن يقال إنه مستحق ذينك الأمرين، لأنه قد تقرر في العقول، ما يوجب أن كل واحد منهما أصل، فكما لا يجوز أن يقال في حسن ذمّه على الفعل، إنه لأجل انصرافه عن الواجب، فإنه لم يفعله، فكذلك لا يجوز التعليق بما ذكرناه.

فإن قال: إذا لم ينفك كونه غير فاعل لواجب، من كونه فاعلًا لتركه، فكيف يستحق الذم على الوجهين؟

قيل له: إن كان لا يصح ذلك، فلم صار بأن يتوجه إلى الترك، أولى من أن يتوجه إلى أنه لم يفعل الواجب. فيجب ألا يستحق الذم لأجلهما جميعًا، أو يستحق الذم لأجلهما، فأما تخصص أحدهما دون الآخر فمحال.

وبعد، فإن الفعل القبيح إذا وقع من زيد بجارحة لا يصح أن يحرك بعضها دون بعض، فقد صح أنه يستحق الذم على جميعه، وإن كان لا ينفك بعضه من بعض، ولم يجز أن يجعل ذلك علّة في ألا يستحق الذم على جميعه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: إن ذلك أن يستحق مَن لم يفعل الواجب قِسطين، ولو جاز أن يستحق عقابين وحدّين.

قيل له: ليس ذلك بأن يلزمه أولى من أن يلزمك، فإن وجب لذلك ألا يتعلّق الذم إلا بالترك، وجب لمثله ألا يتعلّق الذم إلا بألا يفعل الواجب.

فإن قال: قد ثبت تعلّق الذم بالترك عندنا جميعًا، إذا كان قبيحًا، ولم يثبت تعلّقه بكونه غير فاعل للواجب.

قيل له: إنما نعلم تعلّق الذم بالترك، لو كان ذلك معلومًا بمثل الوجه الذي به يعلم أنه يتعلّق بكونه غير فاعل للواجب، فإن لم يثبت ذلك مع الخلاف والوفاق، لم يثبت ما ذكرته مع الوفاق، لأن المعتبر بالأدلّة، دون الخلاف والوفاق. وهذا كما نقوله لليهود إذا فعلوا بالاتفاق في نبوّة (موسى)، والاختلاف في نبوّة (مُحَمَّد)، فنقول لهم: إن المتفق إنما ثبت بمثل ما يثبت به المختَلَف فيه، وهو ظهور المعجز، فلا معتبر لتفريقك بينهما، بذكر الخلاف والوفاق، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: إن العلم بأن مَن لم يقع منه فعل صغير ولا كبير، وأنه على ما كان عليه في أنه لم يتغير حاله، لا يحسن ذمّه، ضروريّ، فكيف يصح مع ذلك أن يَدَّعوا الضرورة في أن مَن لم يفعل ما وجب عليه يحسن ذمه، وإن لم يقع منه فعل؟

قيل له: إنه لا فرق بين هذه الدّعوى، وبين مَن قال: إن العلم بقبح ذم مَن لم يخلّ بواجب، ولم يُضِعْه، ولم يخرج عنه، ضروري؛ فلا يصح مع ذلك تعليق الذم بالأفعال القبيحة، فإذا بطل ذلك لما يعلمه من أن العقلاء إذا جمع عليهم بين هذين العلمين، أقرّوا به، فكذلك القول فيما قدّمناه، لأنه متى قرر على العاقل حال مَن لزمه رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، وأنه مع قدرته على ذلك، وزوال العذر، لم يفعلها، يعترف بحسن ذمّه، كما قد يقول: إن الذم لا يحسن إلا فيمن تقترن حاله، فيعلم أن مراده يتغيّر الحال، أحدُ الأمرين اللذين ذكرناهما، وهو ألّا يفعل الواجب، أو يفعل القبيح. وهذا بيِّن في العقول، لأنه قد مُكّن من فعل الواجب، وكلّف فعله، ليصل به إلى الثواب، كما مُكّن من فعل القبيح، وكُلّف ألا يفعله لقبحه، لكي يصل إلى

الثواب، ويتخلص من العقاب. فإذا فعل ما قيل له (لا تفعل) فهو بمنزلة ما قيل له (افعل). يبيّن ذلك أن ما لم يفعل من الواجب، أُتِي فيه من قِبَله، لأنه قد كان. يمكنه أن يفعله، كما أنه فيما فعل من القبيح أُتِي من قِبَله، لأنه قد كان يجوز ألا يفعله. فيجب أن تكون الحال واحدة في الأمرين، وهذا مما لا ينكره أحد من أهل العقول، إلا مَن أدخل على عقله الآفة، لأنه لا يمكن في الفصل بين مَن يحسن ذمّه ومدحه، إلا الرجوع إلى هذه التفرقة، فلو لم يعرف ذلك باضطرار، لما صح أن يعرف بالاستدلال أيضًا، لأنه يفارق التفرقة بين القادر وبين مَن ليس بقادر، لأنه يمكن أن يعرف صحة الفعل من أحدهما، ووقوعه بحسب قصده ودواعيه، وتعذّر ذلك على الآخر، مع سلامة الأحوال، فيتطرق بذلك إلى مفارقة القادر لغيره، ولا يمكن فيما ذكرناه إلا أن يفصل بين فاعل القبيح، أو مَن لم يفعل الواجب، وبين فاعل الحسن أو مَن فعل الواجب، في حسن ذم أحدهما دون الآخر، فلو لم يثبت ذلك باضطرار، لما كان له في الاستدلال طريق. وكذلك يدَّعي في حسن الذم حيث يحسن، وقبحه حيث يقبح، العلم الضروريّ، ثم يبني عليه الكلام في استحقاق العقاب وغير ذلك.

[استدلال لأبي هاشم في حسن ذم مَن لم يفعل الواجب]

وقد استدلّ على ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، بأن قال: قد ثبت في العقول حسن تعلّق اللوم بأنه لم يفعل الواجب، كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل واحد من القبائح، لأنه يحسن أن يقال لمَن لم يرد الوديعة، ولم يفعل غيره من الواجبات، لِمَ لَمْ تردَّ الوديعة؟ ولِمَ لَمْ تفعل ما وجب عليك؟ كما يحسن أن يقال: لِمَ ظلمت؟ ولِمَ أسأت؟ ويقصد بهذا القول الذم، فلو لم يكن ذلك وجهًا للذم، لم يحسن تعليق الذم به، كما لا يحسن أن يقال له: لِمَ لَمْ تنبض؟ ولِمَ لَمْ تصح؟ وكما لا يحسن أن يقول له: لِمَ لَمْ تقم؟ ولِمَ لَمْ تقعد؟

على هذه الدلالة اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وقوّاه.

فإن قيل: إنما يحسن تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب، متى أراد به الترك القبيح.

قيل له: فكان يجب ألا يحسن ذلك إلا ممن علم الترك عند انتفاء الواجب وأراده بالقول، وقد علمنا أن ذلك حسن من كل مَن أطلقه، ولا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال: إنما يحسن تعليق اللوم بفعل الظلم، متى أراد إخلاله بالواجب، الذي الظلم ترك له، وكان يجب على هذا القول لو أراد بتعليق الذم أنه لم ينقص الفعل القبيح، لم يحسن ذلك.

فإن قال: إن كونه غير فاعل للواجب تعلّق بالترك، ولا يوهم الخطأ، وليس لأنه لم ينقص تعلّق بذلك فيوهم الخطأ.

قيل له: إن الكلام إذا قبح الإبهام، حسن إذا زال ذلك الإبهام، فكان يجب أن تتساوى حالهما عند زوال الإبهام في حسن تعليق اللوم به، كما تتساوى حالهما عند الإبهام في قبح تعليق اللوم به، وفساد ذلك ظاهر، لأن العقلاء كما يفصلون بين حسن تعليق اللوم بأنه ظلم، وبين قبح تعليقه بأنه أسود وأبيض، وصَحَّ ومَرِض، فكذلك يفصلون بين تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب، وقبح تعليقه بأنه لم ينبض ولم يصح.

فإن قال: إنا نجدهم في كل موضع لاموه، لأنه لم يفعل الواجب فهل يستحسنون بدلًا من ذلك لومه، لأنه ترك الواجب وضيعه، ونقول له: بئس ما عملت! فيجب أن يكون هذا مرادهم.

قيل له: لا فرق بينك في هذا القول، وبين مَن قال: إنهم في كل موضع لم يردّ الوديعة، ولم يقض الدين، متى لاموه لأنه أساء وظلم، قدموا إليه القول بأنه إنما ظلم بأن لم يرد الوديعة، ولم يقض الدين، ولم يفعل ما وجب عليه، فيجب أن يكون هو المعتبر.

فإن قال: فإذا تساوى القولان، فيجب أن يتعارضا، وألّا يصحّ التعلّق بهما في نصر أحد المذهبين.

قيل له: بل يجب أن نقول بصحتهما جميعًا. فنقول إن كونه غير فاعل للواجب، وجه لحسن اللوم، وكذلك كونه تاركًا ومضيعًا للواجب وظالمًا. هذا إذا علم حسن اللوم على كلا الأمرين. فأما إذا علمنا أنهم أطلقوا أحد القولين على وجه المجاز، فالواجب عند التخصيص، أن يجعل الصحيح هو القول الآخر. وقد علمنا أن العقلاء يرد لومهم على وجه يطابق العلم بحال الملوم، فإذا علموا وجوب رد الوديعة عليه، وعلموا أنه لم يفعله، فلومهم على أنه لم يفعل الواجب هو الحقيقة، وقولهم له: ظلمت، وبئس ما صنعت، إنما يذكرونه، لأنهم قد عرفوا ما لحق صاحب الحق عند المنع وعدم الرد، من الضرر، فجعلوا ذلك في حكم الواقع ممن لزمه الرد، ونسبوه إلى أنه مسيء ظالم، تشبيهًا بمن يبتدئ فيترك المضار بغيره؛ وعلى هذه الطريقة يصفون فاعل القبيح الذي نال به الوطر والشهوة، بأنه ظالم لنفسه، لما تصوّروا ما يستحقه عليه، وأنه في الحكم كأنه أنزله بنفسه لما فعل، سبب استحقاقه.

[في بيان شبهات المخالف فيمن لم يفعل الواجب]

فإن قال: أليس من قول أبي هاشم رحمه الله فيمن لم يفعل الواجب، وفعل له تركًا: إنما يستحق العقاب على الترك، وإن كان يحسن تعليق لومه بأنه لم يفعل، وعلى الترك، ويكون قدر ما يستحقّه على الوجهين، قدر ما يستحقّه لو لم يفعل من دون ترك تقدم عليه.

ويمكنه رحمه الله أن يقول في نصرة ما حكيته: إنه إذا فعل الواجب تركًا، فقد حصل منه ما يمنع من وجود الواجب، فيحلّ محل أن يحصل ذلك من غيره، فكما أن غيره لو منعه من إيجاد الواجب، لتعلّق اللوم بذلك الفعل، لا بانتفاء الواجب، فكذلك القول فيه إذا فعل ما ينافي وجوده، وإن كان متى كان هو الفاعل، لم يخرج الواجب من أن يكون كان واجبًا، فإذا كان غيره هو المانع خرج عن الوجوب، وذلك لا يقدح في التسوية بينهما في الوجه الذي ذكره.

ويمكنه أن يقول: إنه متى فعل ترك الواجب، فقد صيّر نفسه في تلك الحال يستحيل منها إيجاد الواجب، لأنه محال منه، فإن تقدم كونه قادرًا أن يوجد ما قد أوجد ضده، ولولا إيجاده لذلك الضد لكان إيجاد الواجب يصح، لتقدم كونه قادرًا، فصار انتفاء الواجب كأنه لأجل وجود أمر يستحيل عنده إيجاده، فانصرف الذم إلى ذلك الأمر، دون انتفاء الواجب، فأما إذا لم يفعل الواجب، ولم يفعل تركه، فلا علّة لأجلها ينتفي الواجب إلا ما يتصل به، وأنه لم يخبره، وانصرف عنه، فتعلّق الذم به.

ويمكنه أن يقول: قد ثبت أن الفعل متى حصل فيه وجه من وجوه القبح، ووجه من وجوه الحسن، فهو بالقبح أولى، لأن قبحه يمنع فعله من فعله، فكذلك إذا حصل في انتفاء الواجب أمر يجري مجرى المانع من فعله، فيجب أن يكون الحكم له في باب الذم.

ويمكنه أن يقول قد ثبت في الظلم أن تعليق الذم به أولى من تعليقه بتركه، الذي كان يجب أن يفعله بدلًا من الظلم. وإنما وجب ذلك لأن الفعل متى ظهر، فتعليق الذم به أولى من تعليقه بانتفاء ما لم يظهر. وهذا قائم فيمن لم يفعل الواجب، إذا فعل له تركًا، ولهذه الجملة فَصَل رحمه الله بين الترك المعيَّن، وبين ما لا يتعين بجارحة مخصوصة ولا غيرها، فأوجب في المعين تعليق الذم به،ولم يعلّقه بما لا يتعين، حتى قال أبو هاشم في كتابه المصنّف في هذا الباب: إنه إذا لزمه الكلام فترك سببه، يستحق الذم على ترك السبب، لا لأنه لم يفعل السبب،وكذلك فيما يجري مجراه. وقال: إذا لزم قضاء الدين، وصحّ ذلك، لا بجارحة مخصوصة، فالذم يتعلّق بأن لم يفعل الواجب، ولا يحسن ذمّه على ترك سبب العطيّة، لأنه لو استحقّ الذم على ذلك إذا اجتمعت التروك، لو صح ذلك فيها، لاستحقّه على كل ترك بعينه، وإن لم ينضم إليه ما عداه، لأن حكم الترك بكل جارحة لا يتغير بانضمام الترك بالجارحة الأخرى إليه فيما يخصّه، فكان يجب حسن ذمّه على كل واحد من ذلك، وإن وجدت العطية لو جاز ألا يحسن ذمّه على ذلك، إلا بأن ينضم إليه ما لا يغيّر حاله،

في كونه تركًا للواجب الواقع بتلك الجارحة، ليجوز أن يقال: إنه لا يستحق الذم على تروكها البتة، وفرق بينها وبين وجوب ما يختصّ بجارحة واحدة، ويتعيّن فيه الترك.

[في الاستدلال على حكم مَن لم يفعل العطية]

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يتأوّل كلامه في ذلك، على أنه أراد أن العالم بوجوب العطية، لا يعلم من حال مَن وجبت عليه ما يحسن لأجله أن يذمّه على التروك، ولا يظهر من حال التروك ما لا يجوز معه أن يذمّه عليه، وكان يمنع من أن يكون المعنى المخصوص، وإنما يفارق أحدهما الآخر في طريق معرفته، وكان يدفع بذلك تشنيع من يشنع عليه رحمه الله، بأنه قد جعل تروك العطية حسنة، وأنها في حكم المباح، مع وجوب العطية عليه، ومَن يقول إنها لو كانت حسنة، لجاز أن يستحق الذم، باختيار الحسن، إذا وجد عنده انتفاء الواجب.

وقال أبو إسحاق: كيف يصح ذلك، ولو أن غيره منعه من الواجب، وصيّره بحيث لا يمكنه أن يختاره بأفعال كثيرة، لحلّ محل مَن يمنعه من فعل الواجب بفعل معين. وكان يدفع رحمه الله جميع ذلك عنه بما حكيناه عنه: بأنه ما قال قطّ في هذه التروك إنها تحسن، وإنما تكلم في الفرق بينها وبين الترك المعين، من باب الذم، من حيث لا يعلم من حالها ما يعلم من حال الترك المعين، أو لأن العقلاء يجوزون فيمن لزمته العطية وتركها بكل جوارحه، أنه قد تقدم منه أمر أو علامة أو ما شاكلهما، مما كان ينوب مناب ردّه ببعض جوارحه. وذلك لا يتأتى في الواجب إذا تعلّق بجارحة مخصوصة. فأما شيخنا أبو عبد الله، فإني سمعته نصر من قوله إن هذه التروك لا تكون قبيحة، للعلّة التي حكيناها عن أبي هاشم رحمه الله، وكان أبو عبد الله يقول: لا يحصل لها بأجمعها في المنع من العطية صفة لا تحصل لبعضها، فكما لا يجوز أن يقال في بعضها إنه يقبح، فكذلك في جميعها. والذي قدّمناه صحيح لا شبهة فيه، لكنه يجب فيمن لزمته العطية، أن يقسم حاله، فيقال: إذا لم يقع منه ما ينوب

مناب فعله في سقوط العطية، فما يفعله من التروك يقبح لا محالة، لانتفاء العطية به وعنده، لأن هذه التروك أجمعَ لا يصح مع حصولها ـ والحال هذه ـ أن يكون فاعلًا للعطية، فأما إذا كان قد حصل منه ما يقوم مقام فعله في العطية، من أمر وإشارة وما يجري مجراهما، فإن هذه التروك لا يجب أن تكون قبيحة، لأنها ليست بمانعة من وجود الواجب. وهذا بيّن، ويزيده وضوحًا، أن الكلام لو وجب على زيد وله لسانان يتكلم بهما، لكان لا فرق إذا ترك سبب الكلام بهما، بينه وبينه إذا لم يكن له إلا لسان واحد، لأن التركين في الاثنين متى وجدا حلاً محل الترك الواحد، في الآلة الواحدة إذا لم يكن له سواها، فكذلك القول فيما قدّمناه.

[في بيان أن مَن لم يفعل الواجب وفعل له تركًا، يستحق الذم على الوجهين]

ولم نذكر ما ذكرناه في تقوية ما قاله أبو هاشم رحمه الله لصحة قوله، لأن الصحيح أنه متى لم يفعل الواجب، وفعل له تركًا، أنه يستحق الذم على الوجهين. ولو قيل إن خلاف ما قاله أولى، لكان أقرب. وذلك أن الغرض فيمن لزمه رد الوديعة، وقضاء الدين، وعطية الزكاة، أو ما شاكله، إيصال الحق، فإذا لم يوصله، فقد زال الغَرض، فيجب أن يكون الذم وقد فعل الترك، كالذم ولما يفعله، في أنه بأن يتوجه إلى أنه لم يفعل ما هو الغرض، أولى، وإن لم يكن هذا الوجه مرجّحًا فلا أقل من أن يكون مستحقًّا للذم، لأنه لم يفعل إيصال الحق، ولأنه فعل تركه أو ترك سببه، فكيف يصح ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في هذا الباب، والذي ذكرناه الآن يقوّي ما يذهب إليه، في أن كونه غير فاعل لما وجب عليه، وجه لاستحقاق الذم، من حيث ثبت في هذا الموضع أن غرضهم في مدحه، هو بإيصال الحق دون أسبابه، فكذلك يجب أن يكون الغَرض إذا لم يوصل الحق، فيما يستحسنونه من ذمه، هو بانتفاء هذا المعنى، دون المعنى الذي فعله في نفسه، إن كان لا بد من أن يفعل له أو لسببه تركًا.

يُبيّن صحة ما ذكرناه، أن استحسانهم لمدحه كما لزمه، هو على قدر الحق في القلّة والكثرة. وكذلك استحسانهم لذمّه، هو على قدر ما لم يفعله من إيصال الحق، دون كثرة الأفعال وقلّتها في هذا الباب. ولو كان الذم يتوجه إلى الفعل، لوجب أن يكون الفعل هو المعتبر، كما أنه المعتبر في الظلم والكذب، فيزداد الذم بزيادتهما، ويزيد المدح بزيادة الفعل الواجب. وعلى هذا الوجه ألزمهم رحمه الله في بعض كلامه، أن يكون مَن لزمه عطية الدرهم، في حكم مَن لزمه عطية الدينار، لأن حالهما فيهما يقع من تركهما إذا لم يفعلا لا يتغير، ويلزمهم على ذلك أن يقولوا: إن ترك الواجب من القويّ يحسن فيه من الذم، أكثر مما يحسن من الضعيف، وإن كان قدر الحق واحدًا. ويلزم على ذلك في الواجب مثله، حتى يكون القويّ إذا أدّاه بأفعال كثيرة، يستحق من المدح أكثر مما يستحقه الضعيف. ولو قيل: إن الأمر بالضد من ذلك لكان أقرب، لأن الضعيف وإن قلّ فعله، فإن مشقّته أكبر ويفارق القوي في ذلك. وبهذه الجملة لم يُعتبر فيمن لم يفعل الواجب، إلا مقادير ما هو الغرض، كما لم يُعتبر في مدحه متى فعل الواجب، إلا ذلك. وعلى هذا الوجه تقرر في العقول حال شكر المنعم، لأنه إنما يلزم على قدر الإحسان، لا على قدر الأفعال التي يفعلها المنعم، ولذلك استوت الحال في وصول النعمة إليه، بين أن تصل وما فعل إلا الأمر، وبين أن تصل وهو المتولي لإيصالها، لأن في الحالتين الغرض قد حصل، والقدر في النعمة قدر واحد. فكذلك القول فيما قدّمناه. وما ذكرناه إنما يجب متى لم يحصل في انتفاء الواجب، الذي هو إيصال الحقوق إلى فقد وصولها، فأما أن يُضاف إلى ذلك وجه آخر لم يمتنع، وإن كان قدر الحق واحدًا أن يختلف حاله في الذم، بأن يكون أحد الحقوق لمحتاج شديد الحاجة، ولم يكثر غمّه بفقد وصوله، والآخر لمن ليس هذا حاله، فليس لأحد أن يتعقب ما ذكرناه بهذا الوجه ونظائره. وهذا كما يقوله مَن خالفنا في ترك الصلاة: إنه إن لم يكن فيه إلا كونه تركًا لها، فقدر العقاب لا يتغير، فأما إذا تركها بالقعود على صدر إنسان أو بأخذ ماله، فالترك أعظم، لأنه قد اجتمع فيها أنها ترك للواجب، وأنها ظلم، وهذا بيّن في الأفعال، فكذلك يجب أن يتغير في انتفاء الواجبات من الحقوق.

[في بيان أن قدر الذم لا يتغير على مَن لم يفعل الواجب المبتدأ كما الواجب المتولد]

ويجب على هذه الطريقة أن يكون الواجب المبتدأ كالواجب المتولد، إذا لم يفعله وفعل في أحدهما تركه، وفي الآخر ترك سببه، في أن قدر الذم لا يتغيّر، وإن كان انقسامه على الوجوه التي يستحق لها يختلف، ففي المباشر يستحقّه على أن لم يفعل الواجب وفعل تركه، وفي المتولد كالكلام يستحقّه لا لأنه لم يفعل المسبب ولم يفعل السبب، وفعل تركه، لأنه إذا كان الغرض بإيجاب السبب المعيّن الذي في المسبب، فقدر الذم إذا لم يفعله لا يتغير، كما أن قدر المباح إذا فعله لا يتغير، لئلّا يحصل في تركه السبب وجه من وجوه القبح، سوى كونه تركًا لسبب الواجب، على ما تقدم ذكرنا له. فأما إذا كان الكلام في إيجاد الواجب، فلا يمتنع إذا كانت المشقّة في المسبب أكثر، أن يكون الثواب فيه أكثر من الثواب في المباشر، لأنها معتبرة في باب الثواب، غير معتبرة في باب العقاب المستحق على انتفاء الواجب. فأما الفعل الذي يجب ليختار عنده الواجب، على سبيل اللُّطَف والمصلحة، فلا يجب إذا لم يُفْعل الملطوف فيه، أن يكون حاله كحاله، إذا لم يفعلهما، وإن كان اللطف إنما وجب لأجل وجوب الفعل، الذي هو لطف فيه، لأن اللطف ليس بسبب له، ولا موجب لوجوده، فهو كالمتفضل بما هو لطف فيه، فيصير بمنزلة واجبين، في أن قدر الذمّ إذا لم يفعلهما يزيد على قدر الذم إذا لم يفعل أحدهما. ولهذه الجملة لم ينب الثواب في العبادة، عن العوض في الآلام، التي هي لطف فيها، بل وجب أن يكون العوض مقابلًا للألم، والثواب مقابلًا للعبادة، ولو كان المعتبر بالواجب دون اللطف، على ما ذكرناه في السبب والمسبب، لما صح ذلك، فأما أحد الواجبين إذا لم يتعلق بالآخر، فلا شبهة في أن كل واحد منهما معتبر بنفسه، فلذلك لا يعتبر قدر ما يستحق عليه بصاحبه. بل يعتبر بحاله.

فإن قال: فيجب على ما ذكرتم أن يكون مَن لم يفعل القبيح يستحق المدح، كما أن مَن لم يفعل الواجب يستحق الذم.

قيل له: كذلك نقول.

فإن قال: فإذا كان ما لا نفعله من القبيح قد لا ينحصر نحو ما يقدر عليه من الجهل والإرادات القبيحة، فيجب أن يستحق من المدح والثواب ما لا نهاية له في الوقت الواحد. وذلك محال.

قيل له: إنما كان يلزم ذلك لو قلنا إنه يستحق المدح بألا يفعل القبيح فقط. فأما إذا شرطنا فيه ما يزيل سؤالك، بأن نقول يستحق المدح على ألا يفعله إذا كان له إلى فعله داعٍ، ولم يفعله لأجل قبحه، فسؤالك ساقط، لأن هذا الشرط يحصره ويصيره بمنزلة ما ينحصر بالتمكن، فكما أنه إذا لم يتمكن إلا من قدر من القبيح، لم يجز أن يستحق الذم، لأنه لم يفعل سواه، فكذلك القول فيما قدّمناه. وبهذا القول رفعنا قول مَن سأل عن ذلك في القديم تعالىٰ، فقال: إذا كان ما لا يفعله من القبيح الذي يقدر عليه لا نهاية له، فيجب أن يستحق من المدح ما لا يتناهى، وذلك أنه تعالىٰ وإن قدر على ما لا يتناهى، فإنما يستحق المدح على ما لم يفعله لقبحه، إذا كان فيه وجه ينفصل به من حال ما لا داعي إليه البتة.

وبعد، فإن هذا السؤال إنما يتأتى في الثواب، دون المدح، لأن الواجب فيه أن يزيد عدده، لزيادة الوجه الذي يُستَحق به، وليس كذلك حال المدح، لأنه في القدر لا يجب أن يزيد عند زيادة الوجوه التي يُسْتَحق بها، وإنما يقع على وجه مخصوص، فإذا صح ذلك قلّت الشبهة في هذه الزيادة إذا سُئِلت فيه تعالىٰ. وقد بيّنّا الجواب عنها إذا سألوها في الواحد.

[في إثبات أن استحقاق الذم على أحدنا يوجب استحقاقنا للعقاب]

فإذا ثبت بما قدّمناه أن كونه غير فاعل للواجب وجه ذم، فيجب أن يكون وجهًا للعقاب، لأن الدلالة قد دلّت على أن أحدنا إذا استحقّ الذم على وجه مخصوص، استحقّ العقاب على ذلك الوجه.

يبيّن ذلك أن فعل الظلم لما تعلّق به الذم، تعلّق به العقاب، وأن التوبة لما أزالت أحدهما، أزالت الآخر. وقد بيّنّا من قبل مفارقة حال القديم (تعالى)

لحال الواحد منا، في باب العقاب، وأنه لو لم يفعل الواجب لكان إنما يستحق الذم دون العقاب، تعالىٰ الله عن ذلك، وإن كان أحدنا يستحقهما جميعًا، وبيّنّا العلّة في ذلك، فليس لأحد أن يقول: هلا جاز فيمن لم يفعل ما وجب عليه أن يستحق الذم دون العقاب، ويفارق حاله حال فاعل القبيح، كما أوجبتم مفارقة حال القديم (سبحانه) لحال الواحد منا.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك ما يمكن أن يعتمد عليه، لأنه قال: قد ثبت وجوب الثواب واللطف على القديم تعالىٰ، بعد التكليف، وثبت أنه إذا لم يفعل الشيء، لا يجب أن يكون فاعلًا لتركه وضده، فلو لم يستحق الذم لو لم يفعل الثواب، لأنه لم يفعله مع وجوبه، لأدّى إلى أن يكون واجبًا، وإلى ألا يكون بينه وبين التفضّل فرق، وقد بيّنّا من قبل أنه لا بد من القول بوجوب إثابة المطيع عليه تعالىٰ، لأنه ألزمه بالتكليف ما يتضمن المشقّة، فلولا ذلك لكان في حكم الظالم له (سبحانه وتعالىٰ عن ذلك) وبيّنّا أن بالتكليف قد وجب التمكن واللطف، وقد ثبت أنه لا يمكن أن يقال إن الموجب للثواب هو وعده، لأن ذلك يمنع من العلم بوجوبه عقلًا، ولأن الوعد خبر بإيقاع الفعل، ولا يضرّ الفعل من الحكم ما لم يكن له لولا الخبر، ولذلك صح منه (تعالىٰ) الوعد بالتفضل، ولأن من حق الثواب أن يكون مستحَقًّا، وبالخبر لا يدخل في هذه الصفة، ولو كان الخبر يوجبه، لاستوت الحال فيمن يطيع ومَن يعصِي، وفيمن يكثر من الطاعة ويقلّ منها.

فإن قال: إنه لو لم يفعل الثواب، لاستحقّ الذم على قبيح يفعله.

قيل له: لا يخلو ذلك القبيح من أن يجب أن يفعله لو لم يفعل الثواب، أو لا يجب ذلك، فإن كان يجب أن يفعله، فقد حلّ محل الترك، وقد ثبت أن حكمه (تعالىٰ) مخالف لحكم القادر بقدرة، في جواز تعريه من الأخذ والترك، وإن كنا قد بيّنّا جواز ذلك في القادر بقدرة أيضًا. وإن لم يكن له تعلّق فهو بمنزلة فعل آخر يبتديه ولا يكون لقبحه تعلّق بانتفاء الواجب، وما هذا حاله لا يؤثر في حال الواجب، لأنه بمنزلة أن يجب الحق لزيد، فيفعل فعلًا في عمرو،

فكما أن وجود ذلك كعدمه، في أن حكم ذلك الحق لا يتغير، فكذلك القول فيما هذا حاله، فلا يصح أن يقال إنه (تعالىٰ) لو لم يفعل الثواب لاستحقّ الذم، على فعل هذا حاله.

فإن قال: إنه كان يستحق الذم على نفس التكليف، لأنه بألا يفعل الثواب، من حقّه أن يقع قبيحًا.

قيل له: إن الكلام على تكليف قد تقدّم ووقع بشروطه، ولا يصح أن ينقلب حال ما مضى ووقع، بأمر مستأنف يُفْعل أو لا يفعل.

فإن قال: إذا كان إنما يحسن، لأنه يثيب المطيع، أو يعلِمه بأنه سيثيبه، فلو لم يثب لوجب كونه قبيحًا.

قيل له: لا يصح أن يكون وجه حسنه وقوع الإثابة، لأمور: منها أن وجه حسن الفعل يجب أن يقارنه، والإثابة ليس هذا حالها. ويفارق ذلك ما يقوله في الضرر إنه يحسن لنفع متأخر، لأن النفع إذا كان معلومًا كان مقارنًا، لأنه في حكم الحاصل، وإذا كان مظنونًا فالمقتضى لحسنه هو الظن، دون نفس النفع وهو مقارن. ولذلك قلنا إن الخبر لا يحسن إلا لكونه صدقًا، لا لأن مخبره في الوقت على ما يتأوله. ومنها أنه لو حسن الإثابة، ومن حقّها أن تدوم ولا تنقطع، لما صح أن تقع حسنًا، إذ لا يمكن أن يقال إن لبعضها، وهو الذي يدخل في الوقوع، مزية على البعض، لأن الجميع يستحق بالطاعة على حد واحد. ومنها أنه لو حسن الثواب، والثواب يحسن لأجله، لتعلّق كل واحد منهما بصاحبه، على وجه يقتضي امتناع حسنهما، ووقوعهما على الوجه الذي يحسنان عليه.

فإن قال: لست أقول بهذا الوجه، لكني أقول إنه يحسن لعلمه تعالىٰ بأنه سيثيب المطيع.

قيل له: فالمسألة التي ذكرناها صحيحة، بأن نقول: إذا كلّف وهو عالم بذلك، وحصل وقت الإثابة فلم يفعلها، كيف كانت الحال؟

فإن قال: وكيف صح التقدير في مثل ذلك؟

قيل له: إنما يصح التقدير فيما هذا حاله، بأن يقال فيما لا يفعل لو فعل: كيف كان حاله؟ وفيما يفعله لو لم يفعله: كيف كانت الحال فيه؟ لأن التقدير إنما يقع في المجوّز من الأمور، وعلى هذا الوجه قال المسلمون فيه تعالىٰ: إنه عالم بما كان ويكون، وبما لم يكن لو كان كيف كان يكون؟ وبما يكون لو لم يكن: كيف كان يكون؟ وعلى هذا الوجه يصح قوله سبحانه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُمَر: الآية ٦٥]، ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم﴾ [آل عِمران: الآية ١١٠]، ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟﴾ [الأنعام: الآية ٢٨].

فإن قال: ألستم تحيلون في الظلم لما دلّ الدليل على أنه تعالىٰ لا يفعله، مع غلبته وغناه أن يقال: لو فعله كيف كانت الحال؟

قيل له: إنا لا نحيل ذلك في الحكم الراجع إلى نفس الظلم، وإنما نحيل فيما يرجع إلى حال القديم، لأنا نجيب هذا السائل فنقول: لو فعله لاستحقّ الذم، (تعالىٰ عن ذلك) ولكان ظلمًا ولو وصف بذلك، وإنما نحيل قول مَن يقول كان يدلّ على جهله وحاجته أو لا يدل، لما فيه من نقص الأدلّة المتقدمة، فينبغي أن نسلك هذا المسلك فنقول: لو لم يفعل الثواب كان يستحق الذم أو لا يستحقه، لأن الذي سألناك عنه من حكم ما لم يفعله، وليس هو براجع إلى غيره.

فإن قال: لو قلت إنه لا يستحق الذم لنقض ما عرفت بالدليل وجوبه، ولو قلت: يستحق الذم لنقض ما عرفه بالدليل من الذم يستحق على فعل، فلذلك أحلّت الجواب.

قيل له: إنما ألزمناك ذلك، لتزول عن هذا المذهب الفاسد، كما ألزمنا الجسمُ القولَ بحدوث القديم، ليزول عن الشبيه، فكما ليس له أن يقول لا يلزمني أن أقول إنه ليس بقديم، لما فيه من نقص الدلالة، على أنه لا بد من قديم تنتهي الحوادث إليه، ولا أقول إنه يخلو من الحدوث، لما فيه من نقص

حدوث الأجسام. فكذلك ليس ما ذكرته؛ لأنك إنما تدفع الدليل بالدعوى، وبأن ينفي ما ألزمناك إثباته بنفس الدليل.

[في بيان كونه تعالىٰ يستحقّ الذم لو لم يثب المكَلَّف على طاعته]

وبعد، فإنه يقال له: لو ثبت أن التكليف يقبح، لم يخرج الثواب من أن يكون واجبًا. يبيّن ذلك أنه لو كان تعالىٰ عبدًا، وفي تكليفه فساد على غيره، لوجبت الإثابة إذا أطاع. فالمسألة صحيحة، وإن قدر في التكليف أنه يقبح، بأن يقال: لو لم يفعل الثواب، كيف كانت الحال؟ فلا يمكنه أن يقول: إن ذلك يستحيل، لأنه يؤدّي إلى قلب التكليف عن الحال التي وقع عليها.

وبعد، فإن التكليف هو إرادة الأفعال، وكراهة بعضها، والأمر والنهي، وكل ذلك مما لا يبقى، فمتى وقع على الوجوه التي يحسن لما يرجع إليها وإلى مقدماتها، فهذا التقدير كيف يؤثر فيها؟ أولسنا قد ألزمنا المجبرة على قولهم: إنه تعالىٰ قد كلف الكافر الإيمان الذي لا يطيقه، إنه يجب أن يقبح منه عقابه، وإن كنا نعلم أن الحال لو كانت ما ذهبوا إليه، كان لا يقع منه العقاب (تعالىٰ عن ذلك) أوليس قد قال شيوخنا: إنه تعالىٰ لو لم يثب المطيع لكان في حكم الظالم له، حتى قالوا: لو صح أن يستحق الثواب والعقاب، لوجب في المكلف أن يكون إذا عوقب مظلومًا، ومعدولًا عليه، إلى غير ذلك من المسائل.

فإن قال: إنا نقول لو لم يثب تعالىٰ لم يستحق الذم، وإن كان الثواب واجبًا، ويفارق حاله حال الواحد منا، لأن الترك لا يجوز عليه، ويجوز علينا.

قيل له: فيجب أن يكون الواجب فيه كالتفضل، وأن تفارق حاله لحالنا في حكم الواجب، لأن فيه لا يصح الذم، وفينا يصح، ولو جاز ذلك لجاز ما تقوله المجبرة، في أن الفعل يقبح منا، ولا يقبح منه تعالىٰ، ونستحق الذم عليه دونه تعالىٰ.

فإن قال: ألستم تقولون إنه تعالىٰ لو وجب عليه الكلام في اللذات الآلام، لكان متى لم يفعل، يستحق قدرًا من الذم على أن لم يفعل ذلك، ولو وجب ذلك على أحدنا لاستحقّ أزيد من ذلك القدر، من حيث لا يمكنه أن يفعل الكلام إلا بسبب، فإذا لم يفعله، يحصل غير فاعل للسبب الواجب، وربما حصل تاركًا له أيضًا، فكما جاز أن يفصلوا بينه وبيننا في قدر الذم، جاز لنا أن نفصل بينه وبيننا في نفس الذم، فتزيله عنه، وإن أثبتناه في أحدنا إذا لم يفعل الواجب.

قيل له: قد بيّنّا أنك إذا أزلت الذم عنه لو لم يفعل الواجب، فقد أخرجت الواجب من كونه واجبًا، ولزمك أنه كالتفضل، ونحن إذا فرقنا بين الغائب والشاهد في مقدار الذم، لم يلزم ذلك، لأنّا لا نجعل حد الواجب: ما إذا لم يفعله استحقّ قدرًا من الذم مخصوصًا، وإنما يعتبر استحقاق الذم فقط، ولذلك قد يجب قدر من الحق على نفسين، ويختلف ما يستحقّانه من مقدار الذم، لاختلاف أحوال الفعل، أو اختلاف حال مَن له ذلك الحق، على ما قدّمناه من قبل.

وأما الجواب عما ذكرته فبيّن، لأن وجوب الكلام علينا، يتضمن وجوب سببه، فلا ينفرد بالوجوب، بل يقترن غيره في الوجوب إليه، وفي القديم تعالىٰ ينفرد بالوجوب، من حيث يصح أن يفعله بلا سبب. فإذا لم يفعل أحدنا الكلام الواجب، حصل غير فاعل الواجبين، فزاد قدر الذم. وفي القديم إنما يحصل على التقدير غير فاعل لواجب واحد، فنقص قدر الذم. وهذا فرق بيّن على تسليم أن قدر الذم يزيد، فأما إذا قيل إن العَرَض إذا كان هو الكلام، وما يختصّه، فهو المعبّر في وجوده في باب المدح، وفي انتفائه في باب الذم، فلا سؤال في ذلك.

فإن قيل: أفلستم قد قلتم في أحدنا إذا لم يفعل الواجب: يستحق مع الذم العقاب، ولا يصح ذلك فيه تعالىٰ، فكذلك القول في الذم، ولا يمنع ذلك من أن الفعل قد يجب عليه كوجوبه علينا.

قيل له: قد بيّنّا أن العقاب إنما يستحقه أحدنا لصفات يختصّ بها، كما نقوله في فعل القبيح، فلو دلّ ذلك على مفارقة حاله لحالنا في الذم لو لم يفعل الواجب، لدلّ على مفارقة حاله لحالنا في فعل القبيح لو فعله، وهذا يوجب أن لا قبيح في أفعاله، كما يوجب ما قدّمناه أن الواجب في أفعاله. فقد صح أن مخالفتهم لنا في استحقاق الذم، يؤديهم إلى أن لا واجبَ في أفعاله تعالى البتة. وإلى أن يكون الواجب من أفعاله كالتفضل، ومتى لم يتميز من التفضّل لم يكن واجبًا.

فإن قال ألستم تقولون إنه لا واحد في أفعاله إلا وهو تفضل، وتفضلون بينه وبين حالنا فيما يجب علينا، فلماذا أنكرتم علينا ما قلناه؟

قيل له: إنا نسميه تفضلًا لا على الحقيقة لكن تشبيهًا بالتفضل، من حيث تفضل تعالى بسبب الثواب، وغرضه الوصول إلى النفع، فجعلناه موصوفًا بأنه تفضل، من حيث حصل هذا الحكم، لشبهه على وجه مخصوص، وليس كذلك حال الواجبات علينا، لأنها قد لا يصح هذا الوجه فيها، بالذي أجريناه عليه من الوصف، لا ينقض كونه واجبًا، وما قلتموه من الحكم وهو أنه لا يستحق الذم على ألا يفعله البتة، ينقض كونه واجبًا، ففارق حالنا حالكم في ذلك، وإذا ألزمتم أن لا واجب في فعله، لزمهم قبح التكليف أصلًا، ولزمهم قبح الثواب، لأنه ما إن لم يكن واجبًا، لم يكن إلا قبيحًا، كشكر النعمة وما شاكله.

وهذه جملة تنبّه في هذا الكتاب. ونحن نورد الآن أسئلة المخالفين.

فصل في ذكر شبههم والأجوبة عنها

شبهة لهم:

[شبهة عدم استحقاق الذم فيمن لا يفعل الواجب]

قالوا لو استحقّ الذم بألا يفعل ما وجب عليه، لكان قد استحقّ لا لمعنى، ولا على معنى. وهذا يعلم بأول العقل فساده.

والجواب: أن المعتبر بالمعاني، لا باللفظ، وقد دللنا على أنه إذا لم يفعل الواجب، فهو في الحكم بمنزلة من فعل القبيح، على شرائط مخصوصة، في أنه يستحق الذم. فينبغي أن يستعمل من اللفظ ما يطابق ما دلّ الدليل عليه، ولا يستعمل ما يوهم خلافه، فمتى أردت بما سألت أنه يستحق الذم من غير اتخاذ فعل هو ترك الواجب أو ضد له، فهو الذي أجبناك إليه، فإن أردت خلافه فبينه.

فإن قال فما الذي تطلقون من ذلك؟ وما الذي تمتنعون منه؟

قيل له: إنا لا نقول إنه يستحق الذم، لا لمعنى فيه، من إيهام كونه غنيًا ومستحقًا على وجه لا يصح عليه، لأن هذه اللفظة تنطلق فيما هذا حاله، فيقال: فعل زيد هذا الفعل لا لمعنى، وفعله لمعنى، ولا يطلق ذلك دون أن يثبته، فيقول: إذا لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم، لا لمعنى سوى كونه غير فاعل للواجب. فأما القول بأنه يستحق الذم لا على معنى، فإن حصل فيه إيهام لم يطلقه، بل يقول لا على معنى فعله، من ترك وضدّ، بل لأنه لم يفعل الواجب. وكذلك القول في اللفظة الأخرى، لأنا نقول: يستحق الذم من دون معنى واقع من فعله، من قبله، أو فاعل له، بل يستحقه لأنه لم يفعل الواجب.

وبعد. فإنه يلزمهم ذلك، بأن يقال لهم: قولوا فيمن لم يفعل الواجب إنه يستحق الذم لا على معنى علمناه منه، ولا لمعنى عرفناه، لأنهم يجوزون ذلك، وإن لم يعلم الترك. ومَن يوجب أن يُعلم ذلك، فإنه لا يوجب أن يعلم على التفصيل. فأي جواب أجابوا به في ذلك، صلح أن يجيب به فيما قلناه.

شبهة أخرى:

[في بيان أن حال المذموم في ألّا يفعل الإيمان الواجب، كحاله في أن يفعل الكفر]

قالوا: إذا قلتم: يستحق الذم، لأنه لم يفعل ما وجب عليه من الإيمان، يلزمكم أن تقولوا: يستحقه على الإيمان، لأنه لم يفعله، كما تقولون يستحقه

على القبيح، لأنه فعله، وهذا يوجب أن الإيمان كالكفر، في أنه يستحق الذم عليه.

قيل له: قد بيّنا من جهة المعنى، أن حال المذموم في ألا يفعل الإيمان الواجب، كحاله في أن يفعل الكفر، في أنه على حالة معها يحسن ذمّه، وفي أن الذم قد حسُن ولم يكن حسنًا من قَبل. فإذا صح ذلك بالدليل، وجب ألا يعبر بما يوهم الخطأ، فيقول: إن قولنا يستحق الذم على كيت وكيت، يقتضي حدوثه ووقوعه، وأنه يستحق عليه من حيث وجد؛ ألا ترى أنا إذا قلنا: يشكر زيدًا على العطية أو على النعمة، اقتضى وجودهما. فإذا صح ذلك، فلو شرعنا ما سألت عنه، لأوجب في الإيمان أنه موجود، ولوجوده يستحق الذم، وقد بيّنا أنه ليس بموجود، وأنه يستحق الذم، لأنه لم يفعله مع وجوبه عليه، فصار قولنا يستحق الذم على الإيمان، لأنه لم يفعله متناقضًا، وقولنا يستحق الذم على الكفر لأنه فعله، مستقيم. فلذلك فرّقنا بين الأمرين.

وبعد، فإنه يلزمهم أن يقولوا: إنه يستحق الذم على الإيمان لأنه تركه، فإذا تجنّبوا هذا القول، لما فيه من الإيهام، فكذلك القول فيما ذكرناه.

شبهة أخرى:

[شبهة أن استحقاق الذم فيمن لم يفعل الواجب، يوجب أن يكون لحسن الذم علّة]

قالوا: لو استحقّ الذم لأنه لم يفعل الواجب، لوجب أن يكون لحسن الذم علّة، فإذا لم يمكن أن يقال: العلّة فيه الترك أو الضد، فيجب أن تكون العلّة فيه الواجب، إما لأجل وجوده، أو لأجل انتفائه. وهذا يوجب كونه مستحقًّا للذم على الواجب، لأنه انتفى أو وجد، فليس بخارج من أن يكون هو الواجب في الحالين.

قيل له: قد بيّنا من جهة المعنى ما أوضحناه بدليله، وعلمنا الفرق بين وجود الواجب من قِبَله، وبين انتفائه من جهته، في أن في إحدى الحالتين

يستحق المدح إذا فعله على وجه مخصوص، وفي الحالة الأخرى يستحق الذم، فلا يجوز أن يقول يستحق الذم لوجوده. فأما القول بأنه يستحق الذم لانتفاء الواجب من جهته، فلا يُمتنع منه، لأنه فيما يفيده بمنزلة القول بأنه يستحق الذم بأنه لم يفعل ما وجب عليه. وقد بيّنّا أن حسن الذم، بل حسن سائر الأفعال أو قبحه، لا يتعلق بالفاعل، وإنما يختص بهذا الحكم، لوقوعه على وجوه مخصوصة، فإنما يجب أن نبنيه على الوجه في ذلك، من غير أن نجعله علّة، أو نعبِّر عنه بألفاظ العلل.

شبهة أخرى:

[شبهة أن المُكلف يخلو من الأفعال والمقاصد وتردّد الدواعي]

قالوا: إن قولكم هذا يؤدّي إلى أن يعاقب الله مَن لم يكن منه طولَ عمره ومدة وقت تكليفه، حركة ولا سكون، ولا أخذ ولا ترك، ولا حسن ولا قبيح، ولا صغيرة ولا كبيرة، ولا إرادة ولا كراهة، ولا حَدَث منه حادث، ومع ذلك يعاقبه بين أطباق النيران، كفرعون[1] وهامان. وهذا معلوم فساده بأول العقل.

والجواب عن ذلك: أن المعنى إذا عُقل وعُرف صحته بدليله، فالتشنيع بالقول، والإكثار منه، لا يؤثر فيه. ونحن وإن جوّزنا أن يستحق الذم والعقاب بألا يفعل الواجب، فلسنا نجوّز في المكلف أن يمتد به الزمان، ويخلو من الأفعال والمقاصد، لأنه مع التكليف لا بد من تردد الدواعي، لأنها كالشرط في التكليف، فإذا صح ذلك، فلا بد من أن يفعل بعض الأفعال ويقصد، كما لا بد من أن يَعلم ويشتهي ويقدر، فإذا صح ذلك لم نجوّز ما سأل عنه، وإنما نجوِّز في فعل مخصوص من الواجبات ألا يفعله، أوَلا ترى أنا نقول: إن المكلف في كثير من أحواله، لا يخلو من أن يفعل في نفسه الحركات أو

(١) لقب للملوك المصريين القدماء، جمعها «فراعنة» وتمّ ذكره في القرآن الكريم عند ذكر النبي إبراهيم وموسى ويوسف.

السكون، ولا بد من أن يفعل الإرادة أو الكراهة للأمور، وإنما يجوز فيمن يحصل على حاله لو كان ساكنًا من قِبَل غيره، يصح أن يمتد ساكنًا بسكون باقٍ، فنقول إنه يصح مع فقد الدواعي ألا يجدد في حال نفسه السكون أوقاتًا مخصوصة، كالمستلقي والمضطجع، فإذا صح ذلك بطل التشنيع بما أوردوه، لأنه توهم أنا نجوّز في المكلف أن يبقى زمانًا وصفته ما ذكره في سؤاله، وربما قالوا في ابتداء المسألة: خبرونا عن مكلف لم يفعل فعلًا، ولا أخذًا ولا تركًا ولا عطاء، ولا صغيرة ولا كبيرة، أيجوز في هذا الحال أن يستحق الذم والعقاب؟ فكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يجيب بأن يقول: إن الجواب عن هذه المسألة بالإطلاق لا يحسن، لأنا إن قلنا لا يستحقه، أوهم بطلان ما دلّ الدليل عليه، من أنه إن لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم، وإن لم يقع منه الفعل ولا الترك. وإن قلنا: نعم، أوهم أن الذم والعقاب يُستحقّان مع انتفاء ما ذكروه، من غير ثبوت وجه يستحق الذم لأجله، فوجب في جوابها أن نفصله فنقول:

مَن لم يقع منه ما ذكرته، يستحق الذم إذا لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعة، وقضاء الدين، وما يجري مجراهما. ولا فرق بين مَن شنع بذلك، وبين مَن قال للقوم: يجب فيمن لزمته الحقوق العظيمة، من ودائع وديون وغير ذلك من زكاة ونفقة وعبادات على البدن، ألا يستحق الذم إذا لم يفعل شيئًا من ذلك، ولم يقم به. وهذا في التشنيع يقرب مما أوردوه، ويلزمهم أن يقولوا: إن مَن لم يُعلم منه سائر ما ذكروه، لا يمتنع أن يعلم حسن ذمّه، إذا علمناه غير فاعل للواجب، على ما تقدم ذكرنا له، وكان يقول إن الملتمس في جواب هذه المسألة منا أن نقتصر على أن نقول فيها: إما (لا) وإما (نعم) بمنزلة مَن يسأل فيقول: أتقولون إن أجسام الملائكة من جنس أجسام الخنازير والكلاب، واقتصِروا على (لا) أو (نعم) في الجواب. فنقول: إن ذلك من الخطأ العظيم، لما فيه من الإيهام، لأنّا إن قلنا (نعم) أوهم الوضعَ من قدر الملائكة، وإن قلنا (لا) أوهم في الجواهر أنها قد تختلف، لكنّا نفصّل في الجواب تفصيلًا يزيل الإيهام، فكذلك القول فيما سألتم عنه.

شبهة أخرى:

[في إيضاح أن العلم بأن الشيء لم يُفعل لا يعني العلم بعدمه]

قالوا: إذا قلتم يستحق الذم إذا لم يفعل الواجب، لزمكم أن يستحق الذم على المعدوم، لأنه المستفاد بقولكم (لم يفعل). وهذا بعيد، لأنّا قد بيّنّا أن العلم بأنه (لم يفعل)، ليس بعلم بعدمه، وإنما هو علم بانتفاء الفعل من قِبَله، فإذا علمناه واجبًا، علمنا أن صفة ما انتفى من قِبَله أنه واجب، وبيّنّا من قَبل هذا أن الذم يقع موقع العلم، فإذا لم يصح كون العِلم علمًا بعدمه، فكذلك القول في الذم.

شبهة أخرى:

[شبهة تعلق الذم بذات المذموم]

قالوا: إذا لم يصحّ تعليق الذم عندكم بالترك، ولا بما لم يفعله من الواجب، لزمكم أن يتعلق الذم بذات المذموم، وأن يكون لذاته يستحق ذلك. وهذا بعيد، وذلك لأن المذموم وإن كان المكلف، فالذي له حسن ذمّه ما يرجع إلى حال مقدوره، من كونه محدثًا لقبيح كان يجوز ألا يحدثه، أو من كونه غير فاعل لواجب كان يجوز أن يفعله. وهذا معقول على ما قدّمناه، فالذم يحسن لأجله.

يبيّن ذلك أن عندهم أن الذم على الترك، إنما يحسن متى كان تركًا لمتروك واجب. فقد صارت العلّة في حسن الذم عليه انتفاء المتروك الواجب، ولم يجب أن يكون الذم متعلقًا بغير الترك. وإن كان الوجه في تعلّقه به انتفاء أمر مخصوص، فكذلك الذم عندنا يتعلق بالمكلّف، وإن كان وجه حسنه انتفاء أمر مخصوص من قِبَله.

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إذا جاز في القاعد في داره ألا يكون مستحقًّا للمدح على قعوده، حتى لا يمتنع إذا حسن أن يحسن، لانتفاء بعض الأمور، أو لوجود بعضها وإن لم يكن لها به تعلّق في حال حسنه، فكذلك

القول إذا ما قبح الفعل، ولذلك شارك الأعراضُ الجواهر في الحسن والقبح، وإن استحال تعلّق العلل بالأعراض، صح ذلك في الأجسام. وهذا بيّن من حال الظلم، لأنه يقبح لانتفاء النفع ودفع المضرة للاستحقاق، وكل ذلك يرجع به إلى أمور معقولة، وهي منفية، أو الظن لها منتفٍ. وكذلك فقد صح أن تكليف ما لا يطاق يقبح، وقد علمنا أنه إنما يقبح لعدم التمكين، فقد صارت إرادته تعالىٰ لو وقعت على هذا الحدّ قبيحة، لأن زيدًا لا يقدر على المراد، وكذلك عندهم أن تكليفه تعالى يقبح، إذا علم أنه لا يلطف ولا يثيب، ولا رجع بكل ذلك إلى انتفاء معان لا يجوز أن تكون متعلقة به وإن كان معقولًا.

وكذلك فمن قولهم: إن الترك يختلف حاله، فإذا كان ترك الواجب يحسن الذمّ عليه، وإذا كان واقعًا وليس بترك للواجب لا يحسن ذلك فيه. والترك والمتروك في جنسهما لا يختلف حالهما، واختلف حال الذم المتعلق به، للوجه المعقول، وهو أن في إحدى الحالتين المتروك واجب، وفي الحالة الأخرى ليس بواجب.

ومن قولهم إن الجنس الواحد قد يجوز أن يكون تركًا لقبيح مرة فيقبح الذم عليه، ويكون تركًا لواجب مرة، فيحسن الذم عليه. والمعنى في جنسه وصفته لم يتغير، وإنما تغير حال ما انتفى به.

فإذا صحّ كل ذلك عندهم، فما الذي يمتنع عندنا أن يتعلق الذم بهذا الشخص المكلف، ويحسن مرة، لأنه لم يفعل الواجب، كما يحسن ذمّه مرة، لأنه فعل القبيح وهو متمكن من التحرّز منه، ومرة لأنه فعله وهو غير متمكن من ذلك، ولو كان طريق ما ذكرناه طريق العلل، كالذي يقوله في تثبيت الأعراض، لم يصح كل ما ذكرناه. فأما قوله قد يجدد لهذا المذموم صفة لم تكن، فلا بد من حدوث أو غيره، أو عدم نفسه أو غيره، فذلك غير واجب عندنا، لأنه قد يجوز في القسمة سواء، على ما قدّمناه في إثبات الأعراض، ولو وجب ذلك لكان إنما يجب فيما يغير عليه الحكم. وقد بيّنّا أنه إنما يغير

على الذم دون المذموم. فإن كان من حيث يتعلق الذم بالمذموم، يقدر أن الحال إذا تغيّرت على أحدهما، فقد تغيّرت على الآخر.

[في بيان أن حسن الذم وقبحه متعلقان بطريقة الفعل]

وبعد، فلو وجب ما قاله، لكان الصحيح أن يقال: إنما حسن ذمّه لانتفاء معنى على وجه مخصوص، هو انتفاء الواجب من قِبله، كما أنه يحسن ذمّه إذا فعل القبيح، لا لأن هناك معنى فقط، لكن لحدوثه من قِبَله، لأنه لو حدث الأمر قبله أو حدث من قِبَله ولم يمكنه التحرّز منه، لم يحسن ذمّه. واعلم أن من حق الذم أن يتعلّق حسنه وقبحه بطريقة الفعل، فإذا كان تعلّق الفعل بفاعله لا يكون على حد الوجوب، فالحكم التابع (للفعلية) بألّا يكون على طريقة الوجوب أولى. ويفارق بذلك تعلّق الأحكام ووجوبها عن العلل، لأن ذلك يحصل على طريقة الوجوب، فلذلك صح كون المتحرك على حد الاضطرار، وعلى حد الاكتساب، وصح في العالم منا ذلك على الوجهين؛ فإذا صح ذلك، فواجب في الذم والمدح ألا يسلك في حسنهما وقبحهما مسلك العلل، كما لم يسلك في باب تعلق الأفعال بفاعلها هذا المسلك. ولهذه الجملة ما نعلم أن الذم قد لا يحسن لأجل القبيح، لأنه لو وقع ضروريًا أو وقع من غير إمكان التحرّز منه، لما تعلّق به حسن الذم، وإذا وقع من جهته على وجه يمكنه التحرّز منه، حسن تعليقه به، فكما يجب ذلك إذا تعلّق بالثابت من الأفعال، فكذلك يجب إذا تعلق بانتفاء الأحوال، فكأنه قيل إن الذم يتعلق بهذا القادر، إما لأنه أوجد ما قدر عليه من القبيح، الذي كان يجوز ألا يوجده، أو لم يوجد ما قدر عليه، مما كان يصح أن يوجده، فلذلك اعتبرنا فيه كونه مقدورًا للقادر، وشرطنا فيه ارتفاع الموانع وما يجري مجراه، ليخرج ما يحسن الذم لأجله أو يقبح، عن طريقة الإيجاب من كل وجه، ولذلك لم يحسن الذم والمدح فيما يقع على حد الإلجاء، لأنه قد حصل فيه من بعض الوجوه معنى الإيجاب من كل وجه، فلذلك لم يحسن الذم. فإذا صحت هذه الجملة دلّت على أن هذا السائل بعيد من هذا الشأن، بجمعه بين الأمور التي لا تثبت مع وجه من وجوه الإيجاب، وبين الأمور التي من حقّها ألا تثبت إلا على طريقة الإيجاب. فأما

الذي قاله آخرًا من أن استحقاق الذم فيمن لم يفعل الواجب وفعل القبيح، يحصل على حدّ واحد، فيجب في الموضعين أن يكون لمعنى، وهذا في حسن الفعل وقبحه لا يجب، لأنا نعلم أن الكذب كالظل في القبح، ولا يجب أن يكون لوجه واحد، بل افترق الوجه في قبحهما، فإن اتفق قبحهما فكذلك، فقد ثبت أنه يحسن الضرر للنفع، ويحسن إذا زال به الضرر العظيم، فاتفقا في الحسن، وافترقا في وجه الحسن، ولم يجب إذا حسن أحدهما لإثبات معنى في الحال، أو في الثاني، أن يكون الآخر بمنزلته، فكذلك القول في فاعل القبيح إنه لا يمتنع في ذمّه أن يحسن لإثبات أمر، فإن كان مَن لم يفعل الواجب يحسن ذلك فيه، لانتفاء فعل، والمعتبر في ذلك بما تقرر في العقول، إما باضطرار أو استدلال. وقد بيّنّا أن ذمّه يحسن في العقول على كلا الوجهين، فأوضحناه بما لا مزيد عليه.

شبهة أخرى لهم:

[شبهة استحقاق الثواب والعقاب على الفعل الواحد]

قالوا: لو جاز أن يستحق الذم والعقاب، لأنه لم يفعل الواجب، ويستحق المدح والثواب، لأنه لم يفعل القبيح، لوجب إذا لم يفعلهما والحال واحدة، أن يستحق العقاب والثواب، كما ألزمتم مَن قال في الجسم بأنه يجتمع لعدم معنى، ويفترق لعدم معنى، فقلتم: كان يجب متى عدما أن يكون مجتمعًا مفترقًا، وكما بيّنتم أن ذلك لا يرجع عليكم في تثبيت المعاني، لأنها تتنافى في الوجود، فلا يصح أن تجتمع. فكذلك لا يلزمنا هذه الطريقة، لأنّا قلنا إنه يستحق الذم والمدح على فعل الواجب والقبيح، لأن هناك معاني، فصح أن يحبط بعضها بعضًا أو يكفره، وذلك لا يتأتى في انتفاء المعاني، وهذا بعيد، لما قدّمناه من قبل، من أن حسن الذم والمدح لا يتعلق بالأمور الواجبة، فكما يصح أن يحصل من قبل هذا القبيح، فالواجب، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلّق به حسن الذم أو قبحه، فكذلك لا يمتنع أن ينتفي من جهته الواجب والقبيح، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلّق ذلك به. وكما لا يجب إذا اجتمع الفعلان أن يحسن ذمّه ومدحه معًا، وعقابه

وثوابه، فكذلك إذا انتفيا، فلا أقل من أن يكون المنتفي مثل حكم الثابت، فإذا كان الواجب في الأمور الثابتة ما ذكرناه، من أن حصولهما يصح وإن لم يجز أن يستحق عليهما وقد اجتمعا، ما كان يستحق على كل واحد بانفراده، فكذلك القول في انتفاء الواجب والقبيح، وكما يقال في الفعلين إنهما وإن وجدا لم يجز أن يستحق الثواب والقعاب، لأمر يرجع إلى أن أحدهما قد أثر في الآخر، لأنهما في حكم المتنافيين، فكذلك القول إذا لم يفعل الواجب، ولم يفعل القبيح. وسنبيّن فيما بعد أن الإحباط[1] والتكفير[2] لا يتعلّق بالأفعال، وإنما يقع بين الثواب والعقاب، فيستحق الزائد منهما دون الناقص ونبيّن أن معنى الإحباط والتكفير إذا كان لأجل العظم، يرجع إلى الثواب والعقاب، فإذا كان من جهة بذل المجهود، يرجع إلى الفعل، فإنه لا يجوز أن يقاس أحد الأمرين على الآخر. فإذا صح ذلك، بطل ما سألوا عنه. ووضح بهذه الجملة مفارقة حال الثواب والعقاب لحال الصفات الموجَبة عن العلل، وإنما ألزمنا مَن قال في المجتمع إنه كذلك، لانتفاء معنى، وفي المفترق مثله أن يكون مجتمعًا مفترقًا عند انتفائهما، لأنه لا بد إذا قال ذلك، من أن يُجْريهما في حال النفي مُجري العلل، كا يُجري بحق الاجتماع والافتراق عند وجودهما، مُجري العلل الموجبة، فألزمناهم القول بالمحال، وبيّنا أن ذلك لا يرجع علينا في الإثبات، لأنّا كما نحيل كونه مجتمعًا مفترقًا، نحيل وجود الاجتماع والافتراق. وليس كذلك الحال فيما سأل القوم عنه، لأنه في المستحق للعقاب والثواب، يتعلق بالاختيار، ولأن نفس الثواب والعقاب في المستقبل، يتعلق بالاختيار، فيصح أن يقول: إن أحدهما يكفر الآخر، ونعني أن ما كان يحسن من العقاب لزيادة الثواب، لا يحسن من فاعله، فيكون ذلك مغيّرًا لحكم أفعال القديم (سبحانه)، ويصير ذلك في بابه بمنزلة قولنا إن المكلف لو لم يطع، لقبح إثباته، فإذا أطاع حسنت إثابته، فيجعل فقد فعله ووجوده مقتضيًا لاختلاف حال الفعل الذي يختاره القديم (تعالى)، من غير أن يكون بعض ذلك موجِبًا لبعض، كإيجاب العلل

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣٦ من هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٣٦ من هذا الجزء.

للمعلول. وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على قولهم: أن يكون المكلف مستحقًا للثواب والعقاب على فعل واحد، بأن قال لهم: لو حضر المكلّفَ وهو قاعد في بيته، عالم بالأحوال، المرأةُ التي يشتهي وطأها الشهوة الشديدة، وحضره آخر وقت الصلاة، فلزمه فعلها، والقيام بها، فيجب إذا بقي على قعوده، وفعل عندكم ما هو ترك لهذا القبيح، ولهذا الواجب، أن يكون مستحقًا للثواب عليه، من حيث كان تركًا للزنى والعقاب عليه، ومن حيث كان تركًا للصلاة وقضاء الدين. فهذا يوجب عليهم نهاية ما أرادوا إلزامنا، ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يقولوا بالإحباط والتكفير، لأن ذلك بزعمهم، إنما يتأتى في القبيح والحسن، والطاعة والمعصية، لأنها متغايرة مختلفة، فيصح أن يؤثِّر أحدهما في الآخر. وفي هذا الموضع المعنى واحد، فلا يصح أن يكون هو المؤثر في نفسه.

وهذه المسألة كما يصح أن نوردها مورد المعارضة فيما سألوا عنه، فقد يصح أن نوردها مورد الإلزام والدلالة، بأن نبيّن أن قولهم إذا أدّى إلى هذا الفساد، فيجب بطلان تعليق المدح والذم بترك الواجب والقبيح، وأن نعلّق ذلك بما نقوله من أنه أيضًا يستحق المدح، من حيث لم يفعل القبيح، وهو له مشتهٍ، لأجل قبحه، والذم لأنه لم يفعل ما وجب عليه، فيصح تعلقهما به، لأن هناك معنيين غيرين، كان يلزمه في أحدهما أن يفعله، وفي الآخر ألا يفعله، فصح أن يحسن ذمّه ومدحه، وثوابه وعقابه، وصح القول بالإحباط والتكفير فيهما، لأن الإحباط والتكفير تبويب على صحة الاستحقاق، فأما على قولهم، فنفس الاستحقاق يجب أن يبطل ويستحيل، لأنه محال في الفعل الواحد أن يستحق عليه المدح والذم، والثواب والعقاب.

[في بيان استحقاق العقاب في حال ترك الواجب والقبيح معًا]

فإن قالوا: إنه يستحق على هذا القول الذم فقط، لأنه بالقبح أولى.

قيل له: فيجب أن يكون حاله في أن لم يفعل القبيح وهو له مشتهٍ، ودواعيه قوية، لأجل قبحه، كحال مَن لم يفعل المباح، والعقول قد فَصَلت بين هذين.

وكذلك إن قالوا: إنه مستحق على هذا الترك للمدح، لزمهم أن حال مَن لم يفعل الواجب، كحال مَن لم يفعل التفضّل، ولا يمكنهم أن يثبتوا لكل واحد من هذين تركًا ليس بترك لصاحبه، لأن الأفعال التي فعلها وإن كَبِرت أجزاؤها، فلا شيء منها إلا وهو ترك لكل. ولقد مرّ هاذان ولا يمكنهم أن يقولوا في هذا الترك: إنه بأن يقبح أولى، أو بأن يحسن ويجب من جهة القصد، لأن الفعل لا يقف في حسنه وقبحه على الإرادات. سِيَّما إذا حصل على الوجه الذي يقبح عليه، أو يجب من دون إرادة. وقد ثبت أن كون الفعل تركًا للواجب القبيح، لا يتعلق بالإرادة، كما أن كونه ظلمًا لا يتعلق بذلك، وقد ألزمهم شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ما يقرب من ذلك.

فإن قال: إذا كان عندكم أن السجود قد يكون عبادة لله، وعبادة للشيطان، فيقع مرة إيمانًا، ومرة كفرًا، فلو تركه تارك، كان يجب في ذلك الترك أن يستحق عليه الثواب والعقاب، وأن يكون قبيحًا حسنًا، طاعة معصية، ومتى لم يقولوا ذلك فلا بد من الدخول في مذهبنا في استحقاق الذم، لأنكم إن قلتم يستحق على ذلك التركِ العقابَ، فلا بد من أن تقولوا إنه قد استحقّ الثواب؛ لأنه لم يفعله، وعلى وجه يكون كفرًا، فإن قلتم يستحق عليه الثواب، فلا بد من أن يستحق العقاب، لأنه لم يفعله على وجه يكون إيمانًا، ومتى قلتم إنه لا يستحق إلا أحد أمرين، لزمكم فيما تركه من السجود ألا يكون واجبًا على وجه، أو قبيحًا على وجه، وأن يكون بإحدى الصفتين. ولزمكم أن يكون مَن لم يفعل الواجب، بمنزلة مَن لم يفعل التفضل، أو مَن لم يفعل القبيح، هو بمنزلة مَن لم يفعل المُباح.

فإن رجعوا علينا بالمسألة، فقالوا: خبرونا عن واجب له تركان قبيحان. أليس إذا تركه بأحدهما، وذلك الترك ترك لقبيح وترك لواجب، فيلزمكم أن يستحق عليه الثواب من حيث كان تركًا لقبيح، والعقاب من حيث كان تركًا لواجب؟ ومتى قلتم إن هذا الترك بأن يستحق عليه العقاب أولى، ولا معتبر بكونه تركًا للترك الآخر القبيح، قلنا بمثله فيما ألزمتموناه.

قيل لهم: إن هذا الترك إنما يقبح لكونه تركًا للواجب، من حيث هو ترك للترك الآخر، لأنا نعلم وجوبه لأجل قبح الآخر، من حيث كان العلم بقبحه وقبح الآخر، يتبعان العلم بوجوب الواجب، فلاحظ له في الوجوب، فلذلك قلنا بأن العقاب بأن يُستحق عليه أولى.

وبعد، فلو قلنا إنه يستحق عليه العقاب ويستحق فاعله الثواب، بأن لم يفعل الترك الآخر القبيح، على مذهبنا، لجاز، وليس كذلك ما قاله القوم، لأنّا ألزمناهم الترك الذي ليس بأن يقال فيه إنه واجب، لكونه تركًا للقبيح، بأولى من أن يقال فيه إنه قبيح، لأنه ترك لواجب، من غير أن يمكنهم أن يثبتوا لإحدى الصفتين مزية على الأخرى، ولأنه لا يمكنهم أن يقولوا فيه: إنه يستحق على الترك العقاب، ويستحق الثواب على أن لم يفعل الأمر الآخر، لأن ذلك متى قالوه، فقد وافقونا في استحقاق الذم، ولزمهم أن يقولوا في هذه المسألة، التناقض، ولم يلزمنا مثلُه.

[استدلال على ذم التارك للواجب والقبيح]

فإن قال: فما قولكم في تارك السجود الذي يصح أن يقع على الوجهين؟

قيل له: إن تركه يصح لا محالة، فيستحق عليه العقاب، وعلى أن لم يفعل السجود على الوجه الواجب، وإن كان له داعٍ إلى السجود على وجه العبادة للشيطان، لأجل شهوة أو اعتقاد، فإنه متى لَم يفعله لقبحه، يستحق الثواب. ثم يقع الإحباط والتكفير. هذا على قول شيوخنا، فإنه لا يمتنع أن يراد الشيء ويكره من وجهين؛ فأما على ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أولًا من أن ذلك لا يصح، فإذا كان المعلوم أن يفعل السجود عبادة لله، استحقّ عليه الثواب، واستحق العقاب، لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه، لكونه عبادة للشيطان. وإذا كان المعلوم أنه يفعله عبادة للشيطان، استحقّ عليه العقاب، ويستحق الثواب؛ لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه العبادة لله، لأن عبده لا يجوز أن يكون قد كلف نفس السجود على وجهين، وإنما يكلف

السجود على وجه واحد، ويكلف في الوجه الآخر فعل إرادته، أو الكفّ عن إرادته، من حيث أحال كونه مرادًا مكروهًا على وجهين، فأما إذا كان المعلوم أنه لا يفعل السجود أصلًا، فالأقرب على قوله أنه منهيّ عن إرادة كونه عبادة للشيطان، مأمور بإرادة كونه عبادة لله، فيصير بمنزلة مَن يجب عليه فعل، ويقبح منه فعل آخر، فيما يلزم من الثواب والعقاب. ويجوز أن يقال: إنه يعتبر ما يعلم من حاله لو فعل السجود على أي الوجهين كان يفعله، فيكون هو المنهي أو المأمور به. وفي الوجه الآخر تكون الإرادة هي المنهي عنها، أو المأمور بها. وكل ذلك لا يتناقض كما ألزمناهم، وإن كان الصحيح ما قدّمناه، من صحة كون الشيء مرادًا مكروهًا من وجهين.

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فيمن أكل في صدر النهار في صوم واجب، ألا يستحق الذم فيما بعدُ على الأكل، لأنه لا يمكنه وقد تقدم الأكل منه، أن يترك الصوم، لأن الترك إنما يصح في الوقت الذي يصح وقوع المتروك بدلًا منه، فإذا لم يمكنه الصوم في بقية نهاره، فكيف يمكنه ترك ذلك؟ وهذا يوجب أن يكون أكله كإمساكه على مذهبهم، فإذا كان كذلك، فكيف يستحق الذم؟ وألزمهم فيمن يترك الطهارة في آخر وقت الظهر، ألا يستحق الذم على ترك الصلاة، لأنه لا يمكنه فعلها والحال هذه، بدلًا من الترك.

فإن قالوا: إنا نقول: إن العقاب يستحقّه على ترك الطهارة، وعلى الأكل المتقدم، لكنه يعظُم ما يستحق عليه من حيث ضُيِّع به الفرض المستقبل، وهو ترك الطهارة الواجبة وتضييع الصلاة الواجبة في المستقبل، لعظم العقاب عليه. ولا يمتنع عندنا في الفعل أن يصير عظيمًا بهذه الوجوه.

قيل لهم: إن عظمه لكونه تضييعًا للصلاة، إنما يصح متى ثبت فيها الوجوب، وإنه إذا لم يفعلها يستحق الذم. يبيّن ذلك أن ما ليس هذا حاله، لا يعظم الفعل لأجله.

وبعد، فإنه إذا جاز أن يزيد قدر الذم والعقاب، من حيث يتعذّر عليه فعل الصلاة، أو لأنه أخرج نفسه من أن يصح أن يفعلها، فهلا جاز أن يستحق الذم

أصلًا، لأنه لم يفعل الصلاة الواجبة؟ فإن قال: إن الذي يلحقكم من الشناعة في هذه المسألة أعظم، وذلك لأن على قولكم، يجب أن يكون تَرْك الصلاة وقد تَرَك الطهارة كفعلها، في أنه لا يقبح منه، وتَرْك الأكل كالإمساك إذا تقدم منه الأكل، في ألا يقبح منه.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يزيد على ذلك، لأنه قال في الذميّ: إن أكله كإمساكه في شهر رمضان، في أنه لا يقبح.

قيل له: إن الأصل الذي يبنى عليه هذا الباب، لا يمكن أحدًا دفعه، وذلك أنه لا يجوز أن يقبح منه الفعل على وجه لا يمكنه الانفكاك من القبح، لأن ذلك يوجب كونه معذورًا في الإقدام على القبيح، وهذا الأصل مما لا خلاف فيه بين الشيوخ، فإذا صح ذلك، وتقدم منه الأكل، فلو قلنا إن أكله قبيح، لكان لا يمكنه الانفكاك من القبيح، لأن أكله كإمساكه، في أنه لا يكون صومًا، وكذلك بعد تضييع الطهارة تَرْك الصلاة وفعلها يتساوى، في أنه لا يكون صلاة واجبة. فلو قبح ذلك لما أمكنه الانفكاك من القبيح، فقلنا في جميع ذلك: إنه لا يقبح، وقلنا في المكلف إنه يستحق الذم، لأنه لم يفعل الواجب فحصل لنا وجه يصح صرف الذم إليه، ولم يَحصل على مذهبهم ذلك.

وهذا الذي ذكرناه، هو الذي تقتضيه طريقة العقل. فأما من جهة السمع، فلا يمنع إذا تقدم الأكل منه، أن يقبح فيما بعد أن يأكل، لأنه قد وجب عليه الإمساك بقية نهاره، ويكون هذا الواجب عين الصوم الواجب الذي ضيّعه، ويكون ذلك مصلحة له، فعلى هذا الوجه يقبح الأكل، ويمكنه الانفكاك منه، بأن يعدل إلى الإمساك الواجب.

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن الفعل يقتضي في الوقت الذي لا يمكنه رَدُّ الغصْب، أن يكون النفع به وترك النفع بمنزلة واحدة، ما لم يضر بالمغصوب، لأنه لا يلزمه الرد في هذه الحال. فأما إذا أمكنه الرد، قبح ما يجري مجرى الترك للرد. وقد ألزم بعضهم في أول

السؤال، أنه يلزمنا إذا لم يفعل الكفر ولم يفعل الإيمان، أن نقول إنه بالحمد والثواب، أولى منه بالذم والعقاب، لأنه لو فعل الكفر، لكان أعظم منه إذا فعل الإيمان، فيجب أن يكون تعريه من الأعظم أعظم من تعريه مما دونه. وهذا يوجب أنه بالثواب أولى. وزعم أن قولنا بخلاف ذلك، يوجب أنه إذا تعرّى من الواجب الأصغر، فهو أعظم منه إذا تعرّى من الواجب الأكبر، حتى يكون تعرّيه من بِرّ أُمته، أعظم من تعرّيه من عبادة ربه. قال: وما أدّى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.

وهذا عجيب في الدلالة على قلّة التأمل، وذلك لأنّا نجعل تعرّيه من الأمرين بمنزلة ترك الأمرين عنده. فإذا كان من قوله إن فِعْلَ الكفر والإيمان إذا اجتمعا، كان الكفر أعظم، وتركُ الكفر والإيمان إذا اجتمعا، فتَرْك الإيمان أعظم، ولم يُثبت في تركهما من الحكم مثل ما أثبت في فعلهما. فكذلك القول عندنا في تعرّيه من الإيمان، إنا نجعله أعظم من تعرّيه من الكفر، وإن كان لو فعلهما لكان الكفر أعظم. وكما لا يلزمه على التركين ما ذكره من الواجبين، فكذلك لا يلزمنا مثله على خلُو المكلّف من الفعلين. والأصل في ذلك أنه لا يجب عندنا أن يعتبر في مقدار الثواب والعقاب على الخلو من الفعل، بالإقدام عليه، بل يجب أن يعتبر كل واحد منهما بنفسه، ويحكم فيه بما يقتضيه دليله، فلا يمتنع في الفعل متى وقع، أن يكون غيره أعظم منه، وفي خلوّه أن يكون أعظم من غيره. ومما يبيّن ذلك، أن خلوّه من الإيمان يصير بمنزلة الكفر، وخلوّه من الكفر يصير بمنزلة الإيمان، فكما لو اجتمعا لكان الكفر أعظم، فكذلك إذا خلا منهما، فيجب أن يكون خلوّه من الإيمان أعظم.

شبهة أخرى لهم:

[في بيان أن الذم على قدر المتروك لا على أجزاء الترك في الكثرة والقلّة]

وزعَم بعضهم أنه لو استحقّ العقاب، لأنه لم يفعل الإيمان الواجب، كما يستحق العقاب على الكفر القبيح، لوجب إذا لم يفعل ذلك، وفعل

تركه، أن يستحق قسطين من العذاب: أحدهما لأنه لم يفعل الإيمان، والآخر لأنه فعل الكفر، لأنه لا فرق بين كفر لا يكون تركًا لهذا الإيمان الواجب، وبين ما هو ترك له. وهذا يوجب كونه مستحِقًّا لعقابين، كما يستحقهما إذا لم يفعل الإيمان وفعل كفرًا ليس يترك له. ويجب على هذا القياس أن تتضاعف الحدود في مثل ذلك، والذم في ذلّة الدنيا، وأن يحسن من الولد عند تأديب ولده، أن يؤدبه إذا أذنب، ضربًا من الأدب واجبًا ثابتًا، لأنه لم يفعل ما وجب من الكفّ عن ذلك الدين، وأن يجري ذلك مُجرى مَن أذنب ذنبين متميزين، في أنه يحسن من الوالد أن يؤدّب عليهما أدبين. ومَن سلك هذا المسلك فيمن يدين، عرف العقلاء جهله، وذلك يبين فساد ما يذهبون إليه في استحقاق الذم. وهذا مما قدمنا الجواب عنه، بأن بيّنّا أن عند أبي هاشم رحمه الله، على ما ذكره في كتاب استحقاق الذم[1]، إنما يستحق العقاب على الترك فقط، للعلل التي قدّمناها، فلا يجب أن يتضاعف العقاب، على ما سأل السائل عنه. فأما على ما دلّ عليه كلامه في كتاب الأبواب، وذهب إليه شيوخنا رحمهم الله بعده، فإنه يستحق قدر أمر العقاب على الوجهين، ولا يزيد قدر الذم والعقاب عندهم بحصول الترك، على ما كان مستحقّه إذا لم يفعل، ولم يفعل له تركًا. وذلك يبطل أن يكون هناك عقابان، كما يستحقهما على ذنبين منفصلين. وقد بيّنّا أن ذلك يعود عليهم، إذا قالوا إن العقاب يستحق على الترك، لو قيل لهم، فلو كثر الترك وتضاعف، وقدر الحق واحد، كان يجب أن يستحق زيادة عقاب، وأن يحسن فيه زيادة لوم وحد وأدب. فإذا أزالوا ذلك عن أنفسهم بأن المعتبر بقدر المتروك، لا بأجزاء الترك في الكثرة والقلّة، فكذلك نقول في هذا الباب.

وقد بيّنّا ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فيمن لزمه الكلام، فلم يفعله، وترك سببه، أن العقاب إنما يزيد عنده، من حيث لم يفعل واجبين: أحدهما الكلام، والآخر سببه، فلو كان الواجب واحدًا لكان لا يختلف قدر ما

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

يستحقّه بألّا يفعل ويترك. وقد حكينا عنه في كتاب (الأبواب الكبير)(١) أنه نصّ على ذلك، فبين أن قدر العقاب لا يزيد لأجل الترك أو كثرته، وبيّنا أن المعتبر في هذه الأمور بقدر الحق، لا بقدر الفعل، الذي هو وُصلة إلى إنفاذ ما يجب من الحق. وقد بيّنا أنه ربما لم يعتبر الفعل أصلًا، إذا وصل الحق مع فقده، فبألا تعتبر كثرته وقلّته أولى.

فإن قال: لو كان لا معتبر إلا بقدر الحق، لوجب فيمن لزمه إيصال الحق إلى غيره، بنقله إلى بلد شاسع، أن يكون قدر ثوابه قدر ثواب مَن يوصله في مكانه.

قيل له: إن في أحد الموضعين قد لزمه مع إيصال الحق جملة، مع ما فيه من المشقّة، فصار بمنزلة واجبين لزمه القيام بهما. وإنما بنينا الكلام على أنه إذا كان الواجب عليه إيصال الحق فقط، فلا معتبر بكثرة الفعل والترك، ولم نقل إنه لا معتبر بما عدا ذلك، لأنّا قد بيّنا أنه قد يعتبر بالمشقة الزائدة، لا لأمر يرجع إلى كثرة الفعل، وقد يعتبر الحسَن موقع الحق، لأنه إذا قضى الدين على مَن به فاقة وضرورة، فالثواب أكبر من ثواب مَن يقضي دين المكثر، فقد يختلف حال الفعلين بوجوه كثيرة في الثواب والعقاب. وإنما الذي أنكرناه أن يختلف حالهما من جهة كثرة الفعل وقلّته، وهو الذي ألزَمْنا المخالف، وبيّنا أنه على ما سألَنا عنه، يلزمه أن يعتبر كَثرة الترك وكثرة فعل الواجب، ويوجب زيادة الثواب والعقاب لأجله، وهذا مما يمنع العقل منه.

فإن قال: إن التروك الكثيرة تساوي عندي التروك القليلة، لأن قبحهما إنما يكون بالإرادة، فإذا كانت واحدة، أوجب أن لا فرق بينهما، كما نقول في الخبرين عن مخبر واحد، إنه لا معتبر بكثرة حروف أحدهما، وإنما المعتبر بالقصد والإرادة.

---
(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

قيل له: إن الإرادة لا تؤثر في قبح الترك، لأنه إنما يقبح لأنه ترك لواجب، فحاله كحال قبح الظلم، فكيف يصح ما ذكرته؟

وبعد، فإن أثرت في قبحه، فلا بد من أن يصير كل واحد منها قبيحًا، لأجل أن الإرادة تعلّقت بها أجمع، على جهة الجملة، أو بكل واحد على جهة التفصيل. وإذا قبح كل خبر منها، فقد لزمك أن تفصل بين الكثير منها والقليل، كما لو قبح بلا إرادة لَلزمك كذلك، فتعلقك بالإرادة لا وجه له.

واعلم أن فيهم مَن شَنَّع بذكر ما وجَد في كلام أبي هاشم رحمه الله من ذكر القسطين، وزعم أنه كُفر من قابله، لأنه يقتضي حسن عقاب غير مستحق.

وهذا عجيب ممن سَلّم أن القول بأن مَن لم يفعل الواجب يستحق العقاب، وأن هذا القول ليس بكفر، لأنه إذا صح ذلك فذكر القسطين إنما يفيد بأنه عقاب يُسْتحق على الوجهين، فكيف يجب التفكير في ذلك، مع أن القائل به قد قال في الموضعين: إن العقوبة مستحقة، وهل ذلك إلا بمنزلة واجبين، إذا لم يفعل أحدهما يكون عقابه أعظم، فكما إذا قال إن عقاب تعرّيه من أحدهما أعظم، لا يلزم الكفر، فكذلك إذا قال إنه يستحق عليه قسطين، لأن التكفير بالعبادات لا يصح، وينقلب ذلك عليهم في التروك، كما قدّمناه.

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله، يذكر أن تعلّقهم بالتكفير فسوق، وذلك لأنهم لا يكفرون نُفاة الأعراض على هذا القول، لما كانوا قد علَّقوا العقاب بوجه يحسن تعليقه به في الجملة، فكيف يصح منهم تكفير هذه الطاعة لو كان القول داخلًا في الخطأ؟ فكيف وهو خارج عنه؟ وقد صح اختلاف الناس في وجوه الذم والعقاب، فمن قائل يقول: إن المتولدات ليس بوجه لهما، لنفيه الأفعال المتولدة. ومن قائل قال: إنها وجه لهما، لإثباته المتولد. وقال بعضهم: إن العلم والإدراك الواقعين في الغير، يستحق أحدنا بهما العقاب والذم، لدخولهما في جملة المتولد. وقال آخرون بخلافه. ومع

ذلك لم يقع التكفير في ذلك لما كان القائل بأن ذلك وجه للذم، لم يعلق الذم والعقاب إلا على الوجه الذي لو كان كما اعتقده، لتعلقا به، وحسن فعلهما عليه. فكذلك القول في هذا الخلاف، فلو أن شيوخنا كفروهم، من حيث أزالوا العقاب عن الوجه الذي يُسْتَحق، لكان الحال كالحال في تكفيرهم من قال بإثبات العقاب، في الوجه الذي يُستحَق عليه، لأنه قد ثبت الخطأ في كِلا القولين، من حيث لا يصح زوال العقاب والذم عن وجه استحقاقهما، كما يجوز إثباتهما في غير وجه استحقاقهما، فإذا كان الخلاف في أمر معقول، في: هل هو وجه لذلك أو ليس بوجه له، فيجب أن تقع المحاجة في ذلك، لأن القول في بيان الذم والعقاب على ذلك أو زوالهما، يصير كالفرع الذي لا معنى للكلام فيه. ولذلك قلنا إن المجَسِّمة[1] لا نشتغل بتخطئتها في باب الرؤيا ولا بمحاجّتها فيها، لأن مذهبها إن صح، فالقول بالرؤية واجب، وإن فسد فهو محال.

فيجب أن يقع الاشتغال بالأصول في مثل هذه المسائل، دون الفروع، وبكون اعتقاد الفروع صحيحًا، بل ربما يجب ذلك، لأنه يقع كالمشترك؛ ولذلك لا يُخطِىء مَن يقول بأن الله جسم، في اعتقادهم أنه يرى، بل يقول إنه الصحيح، لو كان الأمر كما اعتقده، فكيف يصح فيما جرى هذا المجرى التكفير والتخطئة، لولا غفلة القوم.

شبهة أخرى لهم:

[في بيان أن المُقصِّر المداوم على تقصيره يستحق العقاب على الوجهين]

وزعم بعضهم أن الساكن الكافّ عن قضاء الدين وفعل الصلاة، كما يحسن لومه لأنه لم يفعلهما، فقد يحسن لومه لأنه دام على ما هو عليه، ولذلك يحسن أن يخاطب فيقال له: لا تدُم على ما أنت عليه، ولم تدوم على

(١) اسم يطلق على عامّة الفِرَق التي قالت بتجسيم الله تعالى. وهم يشبّهون الله بخلقه، ويُثبِتون له مكانًا. (تبصرة العوام ص ٨٥ ـ ٨٦؛ الفرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧؛ الفِرَق المفترقة ص ٧٦).

هذه الحالة؟ كما يقال له: لِمَ لم تفعل ما يلزمك؟ وكما يراد منه فعل الواجب، فقد يكره منه الهيئة التي هو عليها. فيجب إذا استحق الذم عند العقلاء، أن يكون مستحقًّا على هذه الحالة. وقد بيّنّا أنا لا ننكر في القول ما ذكره، كما يقولون في الوديعة لم أبقيتها في دارك؟ وهلا رددتها؟ ويقولون له لا تبقها في موضعها، كما يأمرونه بردّها إلى حقّه. وكل ذلك لا يوجب أنه فاعل في الوديعة فعلًا يتناوله هذا القول، فكذلك القول، في المضطجِع، إنه وإن قال له لا تدُم. فليس ذلك بدالّ على تجدد فعل من جهته في نفسه، وإنما مقصدهم بذلك إرادة فعل الرد، والقيام إلى الصلاة، لأنهم يعلمون انتفاء ذلك منه. فأما إدَامة السكون حالًا بعد حال، فليس ذلك مما يُعْلم إلا بالدليل، وقد بيّنّا أن لا دليل على ذلك، وبيّنّا أن المشاهدة لا تقتضي معرفة حادث من قِبله، على جملة ولا على تفصيل. فلا فصل بين مَن اعتقد أنه يفعل في نفسه السكون حالًا بعد حال، وبين مَن يعتقد أنه يفعل في المباح الذي يلزمه رده الفعل حالًا بعد حال، بمثل هذا الإطلاق الواقع من الناس.

وبعد، فقد بيّنّا أن أكثر ما يقتضيه هذا السؤال، أن نقول بأنه يستحق العقاب على الوجهين، وهذا هو الصحيح عندنا. فلو ثبت معنى ما ذكره لم يوجب قدحًا فيما يقوله.

وبعد، فإنه يقال لهم: إن هذا الإطلاق يصحّ الاحتجاج به وإن كان واقعًا بلا علم، وإنما يصحّ ذلك فيه إذا وقع بعلم. فإذا قالوا: إنما يصح على الوجه الثاني. قيل لهم: فعلمهم بما عَنَوه بالإطلاق هو ضروري ومكتسب، فقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مكتسبًا بالإطلاق، بل يجب أن يكون مكتسبًا قبله. وهذا القول ينبى عنه، فيجب أن يوردوا الدلالة التي اكتسبوا بها العلم، دون الإطلاق في العبارة.

شبهة أخرى لهم:

[في بيان أنه لا حال للفاعل يفعله]

وزعم بعضهم أن كل مَن استحقّ الذم ممن لم يردَّ الوديعة، ولا قضى الدين، ولا فعلَ الصلاة، فلا بد من أن نشاهده على هيئة من الهيئات، ونعرف

من حاله ونتصوره، ما لو رفعناه من أوهامنا، لم نجد لاستحقاقه للذم أثرًا، ولا بد من أن نعتقده على حال نعتقد أنفسنا عليه، لو لزمنا ما لزمه، وذلك أنه يوجب أنه على هيئة لا يجوز أن تكون مجامِعة لقضاء الدين، وأن يكون قد قام مقامًا قبيحًا، واستحقّ الوصف بذلك. وهذا يُنبي عن أمر حادث، لأن هذه الحال لا تكون إلا فعلًا قبيحًا، من أجله يستحق الذم. وهذا بعيد، لأنه قد صح أنه لا حال للفاعل بفعله، وإنما يضاف الفعل إليه من حيث كان قادرًا عليه من قبل ويفارق ما يجب من الحال عن العلل، كنحو كونه عالمًا قادرًا ومريدًا، فإذا صح ذلك لم يمكنه أن يشير إلى ذلك بالحال التي ذكرها، وبالتوقف والهيئة اللذين ذكرهما، فلا بد إن كان لقوله محصول، أن يريد به نفس الفعل. وقد بيّنا أن ذلك الفعل لو كان معلومًا، لكان إنما وصل إليه بالدليل. وقد يجوز ألا يستدلّ العاقل، فكان يجب ألا يستحسنوا ذمّ مَن لم يفعل الواجب، إذا لم يعرفوا من حاله ما ذكره بالدليل. وكان يجب في جماعتنا ونحن نخالفه في هذه المقالة، ألا تستحسن ذمّه. وكذلك العقلاء من العوامّ وأصحاب الحمل. وقد بيّنا من قبل القول في ذلك مفصلًا، عند الدلالة على أن مَن لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم، لأنه لم يفعل الواجب: لأنّا قد بيّنا أنه لا يعلم إلا كونه غير فاعل للواجب فقط، ومع ذلك يَعلم حسن ذمّه في العقل. فأما ذكره الحال عند هذا الكلام فعجيب، لأنهم يستغنون بذكر الحال في موضعه، فدفعوا عند نصره الباطل إلى ذكره في غير موضعه. وذكره الهيئة أعجب، لأنها في الحقيقة تستعمل في الألوان وما شاكلها، وقد عرفنا أن مَن يدوم سكونه لا هيئة تتجدد. فإن أراد أنه لو قام إلى الصلاة لما بقي على حاله، فذلك صحيح، لكنه لا ينثني عن سكون مجدد، ولا يفترق الحال فيه بين أن يكون حادثًا أو باقيًا. والذي ادّعاه من أن حال الغير كحال أنفسنا، فليس هذا الباب مما يعرفه الإنسان من نفسه باضطرار، فيحمل غيره عليه، لأن طريق إثبات الفعل ووجوبه في بعض الأحوال، وجواز تعرّي الفاعل منه في بعض الأوقات، طريقه الدليل، وحال النفس فيه كحال الغير، وإنما تفترقان من جهة أن طريق تبَيُّنه في النفس، ربما تظهر له، ولا تظهر من الغير، وربما يعرفه من نفسه بغير الطريق الذي يعرفه به من غيره.

شبهة أخرى لهم:

[شبهة ارتباط إرادة مَن لم يفعل الواجب، بعدم فعله لما يجب عليه]

وزعموا أن مَن لم يفعل الواجب، فلا بد من أن يكون مع علمه بحال الواجب عليه، أن يكون كارهًا له، ومريدًا لما هو عليه، ومن حقهما ألا يتعلقا إلا بما يجوز حدوثه. فيجب أن يكون فاعلًا للقبيح، وأن يكون ما يحسن من ذمّه يتوجه إلى ذلك، وهذا مما قد بيّنّا فساده، وذكرنا أن طريق الإرادة والكراهة مفقود ممن ذكرنا أنه لم يفعل ما وجب عليه، وبيّنّا أنهما إذا علما فإنما يعلمان باضطرار، وأن للضرورة طريقة مخصوصة، وأنها معدومة في هذا الموضع، كما أنها معدومة في نفس الفعل. فما الفائدة إذن في ذكر الإرادة وحالها كحال الفعل.

وبعد، فلا يخلو ذلك من أن يقول إن الإرادة دلالة وقوع الفعل، وهي دلالة لي على وقوعه، أو يتعلق بها وإن لم تدل على ذلك.

فإن قال: إنها دلالة، فلذلك ذكرتها.

قيل له: أفليس قد يريد المريد ما يعتقده وإن لم يعلمه، فمن أين أن الإرادة لا تحصل إلا وهناك مراد يحصل، أو يصح حصوله؟ ثم من أين أن المريد يعلم المراد؟ وإن كان يعلمه باضطرار وجب الاشتراك، وإن كان بدليل، فينبغي أن يُذْكر دون الإرادة. وكذلك القول عليهم إذا تعلّقوا بأنا نريد ممن لا يفعل الواجب فعلًا، أو نكره منه حالًا، فلا معنى لإعادة القول فيه.

شبهة أخرى لهم:

[في بيان أنه تعالىٰ، كما عَلّق الذم بالفعل، فقد عَلّقه أيضًا بأن لم يُفعل]

قالوا: قد صح أن العقول تردّ قول مَن زعم أنه يستحسن فيما بيننا ذمّ مَن لم يظلم ولم يَتعدّ ولم يسىء ولم يذنب ولم يخطىء، ولم يقف موقفًا قبيحًا، ومقامًا مسخوطًا، كما يستقبح العقل ذمّ العاجز والجماد. فإذا لم يصح

ذلك مع قولكم باستحقاق الذم، فيجب القضاء ببطلانه، وهذا مما قد بيّنا فساده فيما سلف، لأنّا قد دللنا على أن المقرر في العقول: أن مَن لم يفعل الواجب الذي إذا وقع علم بالمشاهدة حاله، يحسن ذمّه، وإن لم يعلم من حالة الأمر سواه، ودللنا على ذلك، وبيّنا أنه عند ذلك يعلم أنه لم يفعل الواجب، ولا يعلم أنه فاعل لأمر ينافيه، أو ينافي شبيهه، فإذا صح ذلك، وجب إذا قال أهل العقول: إنا لا نستحسن ذم مَن لم يظلم ولم يسيء أن نتأوّله على ما يوافق ما بيّنّاه، وقد دللنا على أن مَن لم يردَّ الوديعة، ولم يقض الدين، فغير ممتنع أن يوصف بأنه قد ظلم وأساء، يبيّن ذلك أن أهل العقول لو قيل لهم أتستحسنون ذمّ مَن لم يرد الوديعة ولم يقضِ الدين، كما تستقبحون ذمّ مَن لم يظلم ولم يتعد ولم يذنب، لأقرّوا بذلك، ووصفوه بأنه في حكم الظالم المتعدّي، من حيث لم يردّ ما يلزمه من الحق. وقد بيّنا أنه قد تقرر في العقل أن مَن لم يفعل الواجب، فصل بينه وبين غيره ممن يفعل الواجب، فلا بد من فصل بينهما في حسن ذمّه، وقبح ذمّ الآخر، كما أن المتقرر في العقل أن مَن علم من غيره قبيحًا يفارق به مَن يفعل الحسن، فلا بد من هذه التفرقة، وبيّنا أن هذا في بابه بمنزلة ما تقرّر في العقول، من أن مَن صح منه الفعل مع تعذّره على غيره، فلا بد من اختصاصه في العقول بما ليس لغيره، ولا بد في طريقة المدح والذم مما ذكرناه، كما لا بد في طريقة الاستدلال على حال الفاعل مما بيّنّاه، لأن من حق المدح والذم أن يتبعا (الفعلية) على طريق الإحسان، فالتفرقة القائمة في العقول، لا تصح إلا على هذا الوجه، حتى يتبعها العلم بحسن الذم.

وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله، أن السمع قد ورد على هذه الطريقة، لأنه تعالىٰ كما علّق الذم بالفعل، فقد علّقه بأن لم يفعل، فقال سبحانه: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ۝٥٩﴾ [مريَم: الآية ٥٩]. وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ۝٦٨﴾ [الفُرقان: الآية ٦٨] فبين أن فعل ذلك يوجب الألم، وأنَّ تَعرّيَ الفاعل منه يوجب

الثواب. وقال تعالىٰ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ۝٤٦﴾ [المدثر: الآيات ٤٢ - ٤٦] فجمع بين الأمرين في استحقاق العقوبة.

شبهة أخرى لهم:

[في بيان أن وجوب الفعل لا يصح إلا في المتمكن العاقل]

قالوا قد صحّ أن الذم إنما يتسحقّه المتمكن القادر، وقد علمنا أن ما به يفارق مَن لا يصح أن يذم هو تمكنه من اتخاذ الفعل. فيجب أن يكون ذمّه إنما يحسن على ما يختص به من الإحداث، دون ما يشاركه الجماد فيه، من ألّا يفعل، فلو حسن أن يذمّ لأنه لم يفعل الواجب، لحسن في الجماد والمَوَات أن يذمّا، وقبح ذلك ينقض فساد هذا القول.

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن المتمكن هو المختصّ بألا يفعل ما كان يصح أن يفعله، حتى يُؤتَى من قِبَل نفسه في ألا يفعل، وبين أن الذمّ لا يستحقّه، لأنه ألّا يفعل فقط، وإنما يستحقّه إذا لم يفعل الواجب، والوجوب لا يصح إلا في المتمكن العاقل. فقد اختصّ بما ليس للجماد، فلم يجب أن يكون الجماد والعاجز مستحقّين للذم، بل لا يمتنع أن يعلم باضطرارٍ أنهما لا يستحقّان الذم، من حيث يُعلم تعذّر طريقة الذم فيهما.

وبعد، فإن هذا القول منهم يقتضي التسوية بين أمر مَن فرّق العقل بينهما من جهة الاضطرار، لأنّا كما نقول: نعلم في الجماد والعاجز أنه يقبح ذمّهما، فَعلم فيمن لم يفعل الواجب ـ وقد عرفنا منه التمكين والعقل ـ حسن ذمّه، وما حلّ هذا المحل لا يصح فيه المقايسة، وسبيل مَن يتعلق بذلك سبيل مَن قال: إن كان الأمر بالقبيح قبيحًا، فالخبر عن القبيح بمنزلته، وإذا كانت إرادة القبيح قبيحة، فالعلم بالقبيح بمنزلتها. فإذا بطل ذلك من حيث فرق العقول بينهما، فكذلك القول فيما سألوا عنه.

وبعد، فإنه يقال لهما إذا كان الذي يَبين به العاقل المكلف من الصبيّ والمجنون، هو العلم بالقبيح الذي فعله، أو يمكنه من معرفة ذلك، فيجب أن يستحقّ الذم على ذلك دون فعل القبيح، الذي قد يساويه فيه مَن يقبح في العقل ذمّه. ومتى قالوا إنهما وإن صح منهما فعل القبيح، فلن يصح ذلك على الشرائط التي معها يتعلّق به الذم.

قلنا وكذلك حال مَن لم يفعل الواجب، أنه يتأتى منه ألّا يفعله، على شرائط لا تصح في الجماد والعاجز. وهذا ركيك من الكلام، لولا أن شيوخهم تعلّقوا به.

شبهة أخرى لهم:

[شبهة موافقة آراء المعتزلة[١] لآراء الجهمية[٢]]

قالوا: لا يصح في المذهب أن يكون صحيحًا مع كونه مساويًا لما حكم الشيوخ بكونه كفرًا. وقد ثبت من مذهب أهل العدْل، أنهم يكفرون «جَهْما»[٣] ومَن تابعه من المُجْبِرة، لأنه يوجب التعذيب من غير فعل العبد، وقولكم مساوق لقوله في هذا الباب، فيجب أن يكون فاسدًا، بل قولكم أعظم فسادًا، لأنه ثبت الفعل، وتعلّق العقاب به، لكنه ينفي أن يكون فعلًا للمعاقَب، وأنهم يوجبون العقابَ ولا فعلَ أصلًا، فإذا كان مَن قال.....[٤] فعل قبيح، ولم

(١) هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن بن يسار البصري، أيّد عقيدة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأصبح مؤسّسًا لفرقة المعتزلة الفلسفية التي تقول بقدرة الإنسان على الأفعال، وخلق القرآن وحدوثه، وهناك فِرَق كثيرة من المعتزلة تزيد على العشرين فرقة. (الانتصار ص ٢٤٣؛ المِلَل والنِّحَل ص ٤٩ ـ ٧٨؛ طبقات المعتزلة؛ الفرق بين الفِرَق ص ٦٧ ـ ١٢٠).

(٢) أتباع أبي محرز، جهم بن صفوان الرَّاسبي، تلميذ الجعد بن درهم، كان يعتقد أن لا قدرة لأحد على الفعل إلّا الله. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٨؛ المِلَل والنِّحَل للبغدادي ص ١٤٥؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ص ٧٩ ـ ٨١؛ الحور العين ص ٢٥٥).

(٣) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، رأس «الجهمية». كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، توفي سنة ٧٤٥ م. (ميزان الاعتدال ١/١٩٧؛ الكامل لابن الأثير، حوادث سنة ١٢٨؛ لسان الميزان ٢/١٤٢؛ خطط المقريزي ٢/٣٤٩ و٣٥١).

(٤) بياض بالأصل.

يقل (منه) يستحق التكفير، فمن لم يقل بنسبته أولى بذلك، لأنه لا يصح إذا لم يثبته أن يقول: (هو منه) وإذا كان يلزم مَن يقول في الفعل القبيح: إنه واقع لا باختياره، ولا على وجه يمكنه الانفكاك منه، التكفير، فمَن يقول بأنه لا فعل أصلًا، بأن يلزمه ذلك أولى، فإذا كان مَن يقول بأن الفعل مقدور لغيره، يلزمه التكفير، لأنه علّق العقاب بما لا يمكنه أن يقول: إنه مقدور للمعلّق، فمتى علّقه ولا مقدور واقع من قِبَله أولى.

واعلم أن كلام أهل العدل[١] في ذلك جليّ واضح لمن تدبره، ولأنهم كفروه لقولهم بالجبر، وقد علمنا أن هذه الكلمة تنبىء عن أنهم لما اعتقدوا أن الفعل وقع جبرًا، لا اختيارًا، وجب تكفيرهم لذلك. وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح في القول بأن مَن لم يفعل ما وجب عليه يستحقّ الذم، لأنه لا يثبُت الجبر لا في نفسه، ولا في إثبات أمر يمنع من وجوده، بل يقول إنه لم يفعل ذلك مع جواز أن يفعله، وإنه أُتِيَ في أن لم يفعله من قبل نفسه، لأنه متمكن، ولا عذر له البتة، فكيف يشبه هذا القول بقول: «جَهْم» ومَن تابعه؟

فلو أن قائلًا قال: إنهم إذا قالوا إنه لا يستحق الذم إلا على فعل واقع، فقد وافقوا «جهمًا» فيما لأجله كُفّر، لكان أقرب، فإذا فَصَلوا بين قولهم وبين قول «جَهْم» بأنه في الحالتين، وإن ثبت الفعل القبيح، فإنا نقول بأن الذم يتعلّق به، وقد كان يصح من فاعله ألّا يفعله، وألا يجب أن ضده بدل منه، فحالنا بخلاف حال «جهم» في ذلك. وكذلك القول فيما يقوله ويذهب إليه.

وبعد، فإنما كفرناهم، لأنهم أوجبوا الذم والعقاب على فعل غير المكلف، وقالوا إنه واقع من الله تعالىٰ على سائر وجوهه، وليس كذلك حالنا

(١) وهم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفِرَق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

فيما قلناه، لأنّا علقنا الذم والعقاب بانتفاء أمر انتفاؤه إليه يرجع، كما أن وقوعه به يكون، ويصح منه أن يفعله، وألا يفعله.

وبعد، فإن «جَهْما» يقول فيمن لم يفعل الواجب من الإيمان، إنه يستحق العقوبة على تركه، الذي هو الكفر، كما يقوله مَن خالفنا فيمن لم يفعل ما وجب عليه. فيجب أن يكونوا بمنزلته فيما يلزم من الكفر، ومتى قالوا: إنا وإن ساويناهم في وصف المكلف بالقول بأن ما يثبته على خلاف الوجه الذي أثبتوه، فكذلك القول فيما يذهب إليه. إنا وإن لم نعلق الذم بفعله، كما لم يعلقوه، فإنّا قد علّقناه بأمر يختصّ المكلف، ويتعلّق به، ولا يحصل فيه مضطرًا، ولا خارجًا عن طريقة التمكن. وكل ذلك يبيّن فساد ما تعلّقوا به.

وبعد فإن «جهمًا» علق الذم والعقاب بأمر ناقض فيه، لأنه بقوله إن الفعل لله تعالى على كل وجوهه، ينقض القول بأن أحدنا يفعل الظلم والقبيح، وإن لهما به تعلقًا، فحاله كحال مَن علّق الذم والعقاب بأنه ظالم، ولم يُثْبِت الظلم واقعًا من قِبله، بل أجراه عليه مجرى اللقب، فكما أن هذا القائل وضع الذم والعقاب في غير موضعه، فكذلك القول في «جَهْم»، ولا معتبر بقوله إنه قادر على الفعل، لأنه قد نقض ذلك أيضًا بقوله: إن الفعل لله من كل وجوهه. ولذلك قلنا إنه إن اعتقد ما يظهره، فهو غير عالم بأن المكلف يستحق الذم، لأن اعتقاده يمنع من العلم بحصول الوجه الذي يستحقّ الذم والعقاب، على جملة أو تفصيل، وليس كذلك حالنا فيما نقول، لأنّا نثبت المكلف قادرًا على الفعل وتركه، ونزيد في هذا الباب على قول مَن يقول في القادر منّا: لا يخلو من الأخذ والترك، لأنه يوجب فيه مع التخلية أن يكون فاعلًا لا محالة، ونحن لا نوجب ذلك، ونقول إنه في كل ما يقدر عليه، كان يجوز أن يفعله وألّا يفعله، فإذا صح ذلك، فأين ما نقوله مما يذهب إليه «جَهْم»؟

ولو أن قائلًا قال لهم: إذا قلتم في المكلفين مع التخلية، إنه لا بد من كونه فاعلًا، فقد وافقتم «جهما» في ذلك، فإذا لم يلزمهم ذلك لأنه وإن لم

ينفك من الفعل، وقد يمكنه أن يعدل من فعل إلى فعل، فطريقة الاختبار غير حاصلة، وليس كذلك ما يقوله: «جهم» فكذلك القول فيما يذهب إليه، بل هو أبعد من مذهبه، لأنّا نجوّز على طريقة الاختبار أن نعدل من فعل إلى فعل، وأن نتعرّى من الكل، إذا لم يكن هناك دواع.

شبهة أخرى لهم:

[شبهة أن مَن لم يفعل الواجب يكون فاسقًا أو كافرًا]

قالوا: قد ثبت أن مَن يستحق الذم والعقاب، لا بد من أن يكون كافرًا أو فاسقًا، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا وقد فعل كفرًا أو فسقًا، ولو كان الأمر كما قلتم لما صحّ في تصنيف المكلفين ما قاله الشيوخ، من تنزيلهم المنازل الثلاثة: مؤمن، وكافر، وفاسق، وهذا بعيد. وذلك لأن هذه الأسماء ليست مشتقّة من الأفعال عندنا وعند مَن خالفنا في هذا الباب، ولذلك يصح وصف الميت والمعدوم بذلك، على هذا الوجه.

قلنا: إنها من الأسماء الشرعية المفيدة للذم والمدح، والثواب والعقاب، الموضوعة لذلك.

فمستحق الثواب يوصف بأنه مؤمن، وما شاكله من الأسماء. ومستحق العقاب إذا كان عقابه عظيمًا، يوصف بأنه كافر. ومستحق العقاب يوصف بأنه فاسق.

تبيّن أن هذه الأسماء تفيد ما ذكرناه، وأنها غير مشتقّة، أيّها يزول بالتوبة، لأنه متى تاب لم يوصف بأنه فاسق ولا كافر، وإن كان فاعلًا، ولو كان ذلك مشتقًّا لم تؤثر فيه التوبة، كما لا تؤثر في وصفه بأنه ضارب وقاتل، ولأنه يوصف بذلك مقيّدًا بأوقات لم يقع منه فيها كفر ولا فسق. وذلك لا يصح في الأسماء المشتقّة، فلذلك صح ما تقوله من الكفر المتولد كإصابة النهي، قد تقع ويتقدم منه التوبة، فلا يوصف بأنه كافر، فإذا صح ذلك لم يمتنع فيمن لم يفعل ما وجب عليه، إذا صح أن يستحقّ الذم والعقاب، أن

نصفه بأنه فاسق، وإذا كان عقابه عظيمًا، بألا يفعل النظر والمعرفة للتوحيد والعدل والثواب، أن يوصف بأنه كافر، كما يوصف بذلك إذا استحقّ العقاب لأفعال يقدم عليها.

فإن قال: فيجب على هذا القول أن يصح وصفه بأنه مؤمن، بألّا يفعل القبيح، كما ذكرتم ذلك في كافر وفاسق.

قيل له: (لا) لأن قولنا مؤمن، يفيد استحقاق الثواب، ولا يستحق الثواب بألا يفعل القبائح، دون أن يتضمن إلى ذلك فعله للواجبات، فمتى تكامل استحقّ الثواب، فلذلك لم يوصف لتعرّيه من القبائح، بأنه مؤمن. ولذلك لا يصفه مَن خالفنا بأنه مؤمن، من فعل واجب واحد، حتى يتكامل الجمع، وينضاف إليه ترك القبائح، وليس كذلك حال وصفنا له بأنه كافر وفاسق، لأن الخصلة الواحدة قد تكون كفرًا وفسقًا، وإن لم يقترن غيرها بها.

شبهة أخرى لهم:

[شبهة أن استحقاق الذم يَخِصُّ العاصي فقط]

قالوا قد ثبت أنه لا يجوز أن يستحقّ الذم والعقاب مَن لا يكون غاضبًا لله على الحقيقة. وقد علمنا أن هذا الاسم لا يستحقّه مَن لم يفعل ما وجب عليه. فيجب ألا يستحق الذم والعقاب إلا على فعل يكون معصية. وكذلك القول في مستحق الثواب، أنه لا بد من أن يكون مطيعًا، وربما تعلّقوا بالإجماع مع ذلك، وقالوا: لا خلاف بين المسلمين أنه لا يُدخل النار أحدًا إلا وهو عاصٍ لله تعالى. وذلك يُبطل قولكم إنه قد يدخلها مَن لا يفعل المعصية، إذا لم يفعل ما وجب عليه. وربما تعلّقوا على هذا الحد بقولنا ظالم ومسيء ومتعد ومذنب، إلى غير ذلك، ويقولون إن هذه الأسماء جارية على طريقة اللغة، فلا يمكن فيها من الجواب ما ذكرتم في كافر، وفاسق.

واعلم أن مَن لم يفعل قضاء الدين وردّ الوديعة والغصْب، لا يُمتنع من وصفه بأنه ظالم مسيء؛ لأن أهل اللغة لا يقصدون في ذلك إلا اتخاذ معنى،

هو ظلم وإساءة، ولذلك يصفون السلطان إذا أمر غيره بالظلم، ووقع منه، أنه ظالم، لما اعتقدوا أن الضرر وصل إليهم من جهته، وربما لم يصفوا مَن باشر الظلم بذلك، لمّا اعتقدوا فيه أنه كالآلة. وعلى هذا الحد يصفون الآمر بالإحسان أنه محسن، لمّا وصل ذلك من قبله إليهم، ولا يصفون بذلك الغلام المأمور، لما اعتقدوا فيه أنه كالآلة.

فإذا ثبت ذلك، علم أن المعتبر عندهم، أن يصل إليه الضرر أو الغمّ أو هما من قِبَله، وإن لم يكن ذلك بفعله، لأنهم لا يعتبرون الفعل على ما قدّمناه. وقد ثبت أن مَن لم يفعل إيصال الحق، فالغمّ الذي يحصل عليه صاحب الحق، حصل من قبل، وقد كان يجوز أن يرد حقّه فيزول الغمّ، وكذلك قد يلحقه المضرة بفعل ذلك، وقد كان يجوز ألا يلحقه، بأن يرد ذلك، فهو الظالم في الحقيقة.

وعلى هذا الوجه قال شيخنا في المُقْدِم على اللذات القبيحة: إنه ظالم لنفسه، لما فعل ما يستحق به ذلك، وإن لم يكن الضرر حاصلًا في الحال. وعلى هذا الوجه قلنا: إن فاعل الصغيرة يكون ظالمًا من حيث فعل ما يوجب انتقاص ثوابه، وفوَّت نفسه ذلك النفع، فما الذي يمنع على هذا الوجه، من أن يوصف مَن لم يفعل ما وجب عليه، بأنه ظالم متعد مسيء، ووصفهم له بأنه مخطِ وإن كان في الأصل يستعمل في خطأ القصد، فإنهم يجيزون ذلك على مَن فعل القبيح، فعدل بقصده عما كان يجب أن يفعله، فغير ممتنع على هذا فيمن لم يفعل الواجب، أن يوصف بأنه مخطِ، لأنه لم يقصد ما كان يجب أن يقصده، فلم يقع على هذا الوجه الذي يوجب أن يقع عليه. فأما وصف القاضي بأنه عاصٍ، فإنه عند أبي هاشم قد يقال إذا فعل ما كره منه. ويقال إذا لم يفعل ما أمر به، وأوجب عليه، واستدلّ على ذلك بقول الشاعر:

أَمَرْتُكَ أمرًا حازمًا فعصيتني[1]

---

(١) صدر بيت لمعاوية بن أبي سفيان في ديوانه وعجزه: «فجدّك إذا لم تقبل النصح عاثر».

ولا يليق ذلك إلا بأن لم يفعل ما أمر به؛ لأنه لم يتقدم النهي ذكر. وعلى هذا الوجه يقول الفصيح لغيره: عصيتني فيما أشرت عليك، وما أرشدتك إليه إذا لم يقبل ذلك منه.

وأما مذنب: فإنه مستعمل فيمن وقع الذنب منه. والذنب هو القبيح الواقع ممن يستحق عليه الذم، لأنه لو وقع من صبي لم يوصف بذلك، فلا يكاد يقال فيمن لم يفعل ما وجب عليه، بأنه مذنب، إلا على طريق الاتساع والتشبيه بمن يقع منه ذنب وتفريط. وقد بيّنا من قبل أنه لا مُعتبر بالأسماء في هذا الباب، فإن الواجب الرجوع إلى الأدلّة، فيمن يستحق الذم والعقاب، أو لا يستحقّه، دون الأسماء، لأنها إنما تصح على جهة التَّبَع للمعاني.

وبعد، فلو صح أنه لا يستحق العقاب إلا مَن يستحق هذه الأسماء، فإنها لا تكون إلا مشتقّة، لكان لا يدلّ على بطلان ما نقوله، لأنّا قد بيّنا أنه لو كان كذلك، لوجب أن يستحق الذم على الأمرين، لأنه فعل القبيح والترك، ولأنه لم يفعل ما وجب عليه. ولو ثبت أنه لا يدل النار إلا العصاة، وأن العاصي مشتق، لوجب أن يحكم في كل مَن يدخل النار، أنه وقعت منه معصية، ولا يوجب أنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه، كما لو أجمعوا أنه لا يدخل النار إلا عاقّ لوالديه، لم يجب القضاء بأنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه الواحد.

شبهة أخرى لهم:

[شبهة أن استحقاق الذم مرتبط بالفعل دون اللافعل]

قالوا: لا مكلّف يستحقّ الذم، إلا ويستحق العقاب، ويوصف ما يُفعَل به من العذاب، بأنه جزاء وعقوبة، ومن حق الجزاء أن يُسْتحق على عمل، ومن حق العقوبة أن تكون على أمر تكون معاقِبة له، ومتعلقة به، وكل ذلك يمنع من استحقاق الذم على ألا يفعل المكلف ما وجب عليه. وهذا مما قد بيّنّا أنه رجوع إلى العبارات، وما هذا حاله لا يقدح في المعاني. وقد دللنا على أن

تعرّيه من الواجب مع ارتفاع العذر والتخلية، وجه لاستحقاق الذم والعقاب، فلا يجوز أن يقدح فيه الكلام في الأسماء.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن الذي يستحقّه مَن لم يفعل الواجب لا يوصف من طريق اللغة بأنه جزاء في الحقيقة، لأن الجزاء لا يختصّ العقوبة دون الثواب، ودون سائر الأمور المستحقّة بالأفعال، وإنما يجري ذلك مجازًا، بأن يقدّر تعريه من الواجب تقدير الفعل. فأما العقاب فعنده أنه يختصّ المضار المستحقّة، إذا وقعت على طريق الاستحقاق والإهانة، ولا معتبر بكونها مستحقّة بعمل أو غير عمل. وكذلك القول في الثواب. ولو أن المولَى أمر غلامهُ بمفارقة مكانه لحاجة وسَمَها، فلم يفعل، لصح فيما يفعله به تأديبًا، أن يوصف بأنه تأديب وعقوبة وتعذيب، ولا يصح أن يوصف بأنه جزاء إذا لم يقدم فعلًا مشارًا إليه يستحق ذلك به، لكن ذلك لا يمنع من إجراء هذا الاسم على طريق المجاز.

يبيّن ذلك أن قائلًا لو قال لغيره: مَن لم يفارق داري فله درهم، يصح أن يوصف الدرهم بأنه جزاء، لمّا قُدِّر الشرك المستحَق به تقدير الفعل.

فصل في كيفية استحقاق الذم والمدح، والثواب والعقاب بتعرّي المكلّف من الأفعال

[في بيان شروط استحقاق الذم فيمن لا يفعل الواجب]

قد بيّنا أن من حق الذم ألا يستحقه إلا بألا يفعل الواجب، إذا تمكن منه، وحصلت التخلية، وزال الإلجاء، وارتفعت الموانع والأعذار. ولا يجب أن يشترط في ذلك أن يعلم وجوبه، لأنه إن تمكن من العلم بذلك ولم يفعله، فحاله كحال مَن علم وجوبه. ولا يجب أن يشترط في ذلك ألا يفعله، لأجل وجوبه، لأنه وإن لم يفعله لغير ذلك، فقد يستحق الذم. وما قدّمناه من الشروط قد يُستغنى عن ذكره، لأن قولنا في الفعل إنه واجب، يتضمن التمكين، والتخلية، وارتفاع الموانع، لكن الأوْلَى أن يذكر معه ارتفاع

الأعذار، مما لا يزيل وجوب الواجب، ولا يُخرج المكلَّف من أن يكون متمكنًا مخلًى بينه وبين الفعل، لكنه يؤخِّر أداء الواجب. وقد ثبت ذلك في الحقوق العقلية والسمعية، لأنه لا شبهة فيمن لزمه رد الوديعة، أنه يجوز أن يؤخّر ردها إذا كان «حاقنًا»، وإن أمكنه أن يؤخِّر إراقة البول. وكذلك لو كان هناك مريض يلزمه تعهده، كان له أن يؤخّر ضربًا من التأخير. والسمع قد ورد بمثله، فيما لا يحصى كثرة.

فمتى كان حال الواجب ما ذكرناه، ولم يفعله مَن وجب عليه على هذا الحدّ، فإنه يستحق الذم، ويستحق العقوبة، من حيث كان له في الواجب نفع لو فعله، فلذلك لا يستحق تعالى العقاب لو لم يفعل الواجب، وإن كنّا نعلم أن العقاب يستحيل عليه. فأما بألّا يفعل ما عدا الواجب، من النوافل وغيرها، فإنه لا يستحق الذم، وإنما يستحق من جعل طريقته ألا يفعل النوافل، عند وجود العُذْر وعدمه، لأن ذلك يُنْبِي على أنه لا رغبة له في الخير، وأنه كالمستخف بهذه الطاعات، فيستحق الذم لما يدُل ذلك عليه، لا لأنه لم يفعل النَّفْل. ولذلك لو لم يفعله لعذر خفيف، أو لم يفعله لتقديم ضرب من الخيرات عليه، لم يستحق الذم البتة.

وقد بيّنا أن الواجب قد يكون مُضَيَّقًا، ومخيّرًا فيه. ففي المضيق يستحق الذم بألا يفعل ذلك العَين، أو ذلك الجنس، على الوجه الذي وجب في الوقت المخصوص؛ وفي المخير فيه يستحق الذم متى لم يفعل الجميع. فأما إذا لم يفعل البعض وفعل البعض الآخر، فإنه لا يستحق الذم، لأنه قد قام بالواجب، من حيث لا يلزمه الجمع بينهما، وإنما يلزمه الواحد منا، وقد بيّنا من قبل أن المعتبر في التخيير بالحالة الواحدة، فلا يصح في المكلف أن يكون مخيّرًا بين الفعل في وقته، وبين فعل آخر بعده، لأنه على هذا القول يجوز أن يؤخره ولا يستحق الذم، وإذا جاء وقت الثاني لم يجز أن يؤخره، فيحصل الأولَ فعلًا، والثاني فرضًا.

فأما إذا خُيّر بين الفعل وبين العزم على فعل ثانٍ في المستقبل، فذلك غير ممتنع، لأنه مخيّر بين فعلين في الحال، وإن كان قد يزول حال المكلف، إلا

أن ينطبق عليه في الثاني أحدهما، ولكل وقت تكليف لا يتعلق بتكليف الوقت الآخر.

وهذه الطريقة بيّنة في العقل والسمع، وذلك لأن الواجب في الحقوق أن يردها، أو يعزم على ردّها في الستقبل، إذا لم يعرِض ما يوجب تضييق الردّ عليه. ولذلك لو أفلس لكان وجوب العزم ثابتًا، والرد ساقطًا لَمّا تعذَّر. وكذلك القول في الشرعيات، كالديون وغيرها. فأما الصلاة في أول الوقت، فقد بيّنا أنها واجبة على طريق التخيير بينها وبين العزم على فعلها فيما بعد. وكذلك القول في الحج إذا جاز تأخيره. فأما الواجب على طريق الكفاية، فوجوبه متعلّق بشرط، وليس هو من باب التخيير، فكأنه يجب عليه بشرط ألا يقوم غيره فيه مقامه، ويسقط وجوبه إذا قام غيره فيه مقامه. وقد جعل له طريق إلى أن يعرف قيام الغير مقامه، أو يعرف خلافه، وربما قام عليه الظن في ذلك مقام العلم.

[في بيان شروط استحقاق المدح في مَن لا يفعل]

فأما استحقاق المدح والثواب على ألا يفعل، فمن شرطه فيما لا يفعله، أن يكون قبيحًا. ومن حقّه أن يكون متمكنًا من فعله، مخلًى بينه وبينه، والإلجاء زائل، ويجب أن يكون عالمًا بقبحه، وألا يفعله من حيث كان قبيحًا، لأنه لو لم يفعله لغرض سواه، لم يستحق المدح، ولذلك لم يجوّز أن يقوم التمكن من معرفة قبحه مقام العلم بقبحه، لأنه لا يصح معه أن يكون غير فاعل له لقبحه.

ومن شرط استحقاقه الثواب بألّا يفعله: أن يَلْحقه ما يجري مجرى المشقّة بألا يفعله، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون مشتهِيًا له، ويُعْلَم ذلك من حاله، أو يعتقد ذلك فيه، ويظنّه أو يسره ذلك، أو يعتقد ذلك فيه، أو يعتقده في وقوعه أنه يقترن به النفع أو السرور، أو يؤدّي إلى ذلك، فمتى حصل ما ذكرناه، استحقّ الثواب بألا يفعله، فلذلك لم يجز في القديم تعالىٰ أن يستحق الثواب بألا يفعل القبيح، وإن استحقّ المدح بألا يفعله. وقد بيّنّا من قبل أنه لا يجب

على هذا القول أن يستحق ما لا يتناهى من مدح وثواب، أو ذم وعقاب، لأن الواجب لا بد من كونه محصورًا، ولأن القبيح الذي له معه الحكم الذي وصفناه، لا بد من أن يكون محصورًا.

فإن قيل: فيجب على هذه الطريقة، أن يكون الإنسان في كل حالاته يستحق المدح، بألا يظلم ولا يكذب ولا يُقْدم على القبائح، وأن يُعَظِّم ما يستحقّه السلطان المتمكن من هذه الأمور من المدح والثواب.

قيل له: قد بيّنا أن من شرطه التمكن. فمتى تمكن من ظلم غيره، وكان له إلى ذلك دواعٍ، على ما بيّناه، ولم يفعله لأجل قبحه في عقله، لا لغرض سواه، فإنه يستحِق المدح والثواب، وإن وقع مُحْبَطًا بالقبائح لم ينتفع بذلك، وإن لم يقع مُحْبَطًا وصل إليه.

فأما الغالب من حال السلطان المتمكن، أنه إنما لا يفعل ذلك المعنى، أو لاكتساب الاسم، أو لبعض الأغراض، فلذلك لا يستحق المدح على ذلك، وإن كان لا يفعله لقبحه على الوجه الذي وصفنا، فإن توليه يعظم كما ذكرته، ويسلم إن لم يحبطه، ونحن نتقصّى القول في ذلك في باب الوعيد.

[في شروط استحقاق الذم والمدح على الفعل]

فأما إذا استحقّ الذم والعقاب على فعل، فمن حقّه أن يكون قبيحًا وإن لم يفعله الممكَّن منه المخلَّى بينه وبين تركه، وهو عالم بقبحه، أو متمكن من معرفة قبحه، وسواء فعله لقبحه أو لغرض سواه، فإنه يستحق الذم. وإذا كان له في القبيح نفع يستحق العقاب على فعله.

فأما المدح والثواب على الفعل، فمن شرطه أن يكون ذلك الفعل واجبًا، أو مُرَغَّبًا فيه، فيحصل له صفة زائدة على حسنه، وعلى كونه مباحًا، أو يجب أن يكون متمكنًا مخلًّى بينه وبينه، والإلجاء مرتفع. ويجب أن يفعله لحسنه في عقله، أو لما له حسن، ويستحق الثواب عليه، إذا لحقته المشقّة بفعله.

وقد بيّنّا الحال في المشقّة وأنت تجد تفصيل ذلك في باب الوعيد.

فإن قال: أفتقولون: إن مَن يستحق الذم والعقاب على الوجهين اللذين بينتموهما، يمكنه إسقاط ذلك بعد استحقاقه، أو يتعذّر ذلك عليه.

قيل له: يمكنه ذلك بالتوبة، كما يمكنه فيما يستحقه من الذم على الإساءة إلى الغير، أن يزيله بالاعتذار. ولولا تمكنه من ذلك، لما حسن منه تعالىٰ أن يديم التكليف عليه.

الكلام في التوبة

فصل في ذكر مقدمة فيه

[في بيان مفهومي التوبة والاعتذار]

اعلم أن التوبة: اسم للفعل الذي يزيل العقاب والذم المستحق، على توبة منه. والاعتذار: اسم لما يزيل الذم المستحق بالإساءة إلى مَن هو اعتذر إليه، وهما في الجنس واحد وإن اختلف الاسم فيهما، فأما حكمهما فلا يكاد يختلف، لأن كل واحد منهما من حقّه أن يزيل ما هو مستحق بما له به تعلّق، وإنما المستحق يختلف في الموضعين لا أن حكمهما يختلف في هذا الوجه، وإن لم يمتنع اختلاف حكمهما من وجوه أُخَر تجد بيانها فيما بعد.

وما يثبت من الفعل المجانس للتوبة سمعًا، فإنما سُميَ بذلك تشبيهًا، لأن من جهة العقل لا يُسمى بالتوبة إلا ما يقع به التلافي، دون ما يكون مصلحة في المستقبل، وإن كان لو قيل إن الاسم يتناولهما، ويتناول الاعتذار الذي يتلافى به ما يستحقه بالإساءة، ويتناول ما يفعله من هذا الجنس على طريق الاستصلاح للمُساء إليه، لم يمتنع.

ونحن نذكرهما، وما يتصل بهما من الفروع، ونذكر الوجه في وجوبهما، ونميّز بين ما نعلم اضطرارًا من حالهما، وبين المعلوم باكتساب، ونبيّن فروعهما المتفرقة، في الكتب، وما يجري مجراها، مما يجب الوقوف عليه، فالحاجة إلى معرفة ذلك ماسّة.

فصل في وجوب الاعتذار، وبيان وجه وجوبه

[في الاستدلال على وجوب الاعتذار]

اعلم أن العلم بأن المسيء، إذا صدق في الاعتذار، فحاله مفارق لحال المسيء إذا لم يفعل ذلك، بل كان مقيمًا على الإساءة، ضروريّ.

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفرق بينهما، إلا أن هذا المعتذر قد يلافي ما كان منه، ولا يصح أن يتلافاه بألا يفعله، لأن ذلك جهل إذا اعتقده المعتقد. فيجب أن تكون هذه التفرقة تنبي عن أنه لا يحسن أن يُذَم بعد الاعتذار، كما كان يحسن أن يُذَم قبله، وأنه مفارق للمُصِرّ، الذي لم يعتذر في حسن ذمّه، فلو لم نقل بأن حال المعتذر ما ذكرناه، لنقض ذلك ما ذكرناه من العلم الضروريّ.

يبيّن ما قلناه أن عند العلم بصدقه في الاعتذار، يقبح من المساء إليه أن يذمّه، فإذا كان أحدنا هو المساء إليه، فإنه يعلم باضطرار قبح ذمّه، كما كان يعلم باضطرار من قبل حسن ذمّه على الإساءة، والاعتذار قد غيّر حال الذم من حسن إلى قبح، كما أن الإساءة إذا تعرَّت من الاعتذار، غيّرت حال الذم من قُبح إلى حُسن. فإذا كان العلم بتغيّر حال الذم يحصل عند العلم بالاعتذار، فيجب أن يكون هو المؤثر، كما أن العلم الذي ذكرناه، لما كان يحصل بحكم الذم عند الإساءة، علم أن سببه الإساءة دون غيرها، فكما أن العلم بحسن ذم المسيء ضروريّ، وبالتأمل يعلم أنه قبح لأجل الاعتذار، فصار الاعتذار هو الوجه في قبح هذا الذم، وعنده نفع العلم الضروري، وإنما تحصل الشبهة في أنه الوجه في ذلك أو غيره، لأن ذلك يجري مجرى التعليل، فإذا علمنا أن عندَه قَبُح، ولولاهُ ما قَبُح، بل استمرّ على حسنه، علمنا أن المقتضى لقبحه هو الاعتذار.

يبيّن ذلك أنه إذا أساء نعلم حسن ذمّه، فإذا أحسن الإحسان الكبير الذي يُوفِي على الإساءة، من حيث لا يحصل فيه شبهة، نعلم قبح ذمّه، فكان الوجه في قبح ذمّه كثرة الإحسان، لأن عنده علمنا قبح ذمّه، ولولاه لما علمنا ذلك، فصار الذم المستحَق بالإساءة قد يتغير حاله من حُسْن إلى قبح، بهذين الوجهين، وكل واحد منهما ينوب عن الآخر. وهذا من الباب الذي ذكرناه، أنه لا بد من أن يكون له أصل ضروريّ في العقول، لأن حسن ذم المسيء لو لم يعلم عند الإساءة باضطرار، لما كان له أصل، فجعلنا نفس هذا الأصل ضروريًا، وحملنا غيره عليه، فكذلك قُبْح ذم المسيء عند الاعتذار لو لم يكن العلم به ضروريًا، لم يكن له أصل سواه، فوجب أن نجعله أصلًا لما عداه، وكذلك قُبح ذم

المسيء إذا عظم إحسانه، وذلك بمنزلة ما بيّناه في حسن ذم مَن لم يفعل ما وجب عليه، وأنه أصل في بابه.

فإن قيل: أفتقولون أن المزيل للذم هو الاعتذار الجاري على اللسان، أو الحاصل في القلب؛ فإن قلتم إنه الجاري على اللسان، فيجب أن يقبح ذمّه لأجله، وإن حصل في قلبه العزم على مثل الإساءة والإصْرار عليها. وإن قلتم المعتبر بما في القلب، فيجب ألا يقبح ذمّه، وإن اعتذر باللسان، إذا لم يُعلَم ما في القلب. وذلك يبطل قولكم: إن الذم المستحق بالإساءة يقبح عند الاعتذار، بل يجب أن يكون حسنًا، على ما كان عليه، لأنا نعلم الإساءة في الحقيقة، ولا نعلم الاعتذار على الحقيقة.

قيل له: إن كان الاعتذار يُعلَم باضطرار، فلا يمنع عند هذا القول أن يعلم حصوله في القلب، فيقبح ذمّه، لأن الاعتذار هو الندم والعزم، والعزم والندم هو الاعتقاد، وما يجري مجراه، وذلك لا يمنع أن يعلم باضطرار عند ظهور الأفعال. وإن كان لا يُعْلَم باضطرار، فالمعتبر في قبح ذمّه هو القول الظاهر، وعلى الوجهين لا يلزم ما سألته، وإنما كان كذلك لأن الواجب على المسيء بذل الجهد في الاعتذار، فمن عُلم منه بذلك جهده، قبح منه أن نذمّه، وإن كان يمكن أن نعلم ما في القلب، عنده يقبح ذمّه، وإن كان لا يمكن ذلك، فيما يجري على اللسان، ولا يمنع أن يقوم أحد الأمرين مَقام الآخر، إذا علمناه، كما لا نمنع في الضرر، أن يكون الظن بالنفع فيه، يقوم مقام العلم بالنفع، وإن كنا مع الظن نجوّز خلافه، فكذلك إذا علمنا بالظن الاعتذار، صار ذلك كالعلم بالنفع، وإذا وهو القول باللسان وما يجري مجراه، صار كالظن في هذا الباب، فيقبح ذمّه عند ذلك.

فإن قال: إذا كان الاعتذار لا يزيل ما استُحِقّ عليه من العِوض والبدَل في الإساءة، فيجب ألا يزيل الذم المستحق.

قيل له: قد يثبت في الشاهد الفرق بين الأمرين، لأن مَن أساء إلى غيره، بغصْب أو ما يجري مجراه، فالاعتذار لا يزيل وجوب رد العَين أو

المِثل، ويزيل الذم، وما حلّ هذا المحلّ لا يجب أن يقاس بعضه على بعض، لأن العلم بمخالفة أحدهما للآخر ضروريّ، ولذلك يستحسن العقلاء في الإساءة بعد الاعتذار، المطالبة بالعِوض والأبدال، ويستقبحون ذمّه على ما كان منه من الإساءة، كما يستحسنون المطالبة بذلك عند زيادة الإحسان، وإن استقبحوا ذمّه. وقد يجب البدل فيما ليس بإساءة، ولا يحسن الذم إلا فيها، فأحد الأمرين كالمنفصل من صاحبه، ولذلك قد يتأخر العِوض في الآخرة، ولا يصح فيه الأداء عاجلًا، ومع ذلك فوجوب الاعتذار، وتأثيره في قبح الذم، لا يتغير.

فإن قال: أوَليس الاستحلال والإبراء مما يزيلان الذم ووجوب العوض والبَدَل، وهذا يبطل ما قلتم.

قيل له: إن الاعتذار هو الندم والعزم، على ما بينته، والإبراء بخلافه، لأنه مطالبة من عليه الحق، للإبراء من له الحق، وإذا استحلّه فهذا هو المراد، لأنه لا يجوز في الحرام أن يصير حلالًا بطلب. والمسألة فإنما يريد بقوله لغيره اجعلني في حلّ: أزِل عني المطالبة بما لك عليّ، وأبرئني منه أو أخّرني، لئلا أكون مأخوذًا بحقّك، فيحلّ لي التصرّف؛ وإذا كان أحد الأمرين مخالفًا لصاحبه، فالسؤال ساقط.

[في بيان شروط الاعتذار]

وقد قيل إن الاعتذار إنما سُمِّي بذلك، لأنه إقامة لما أظهره مقام عذر، لو كان له فيما أقدم عليه من الإساءة، فكما لو كان له عذر، لم يحسن أن يذم إذا بيّنه وأظهره، ولصار فيما أقدم عليه كأنه لم يفعله، فكذلك الحال في الاعتذار، ولذلك وصف ما بين الآدميين بذلك دون التوبة، لأنه لا يجوز في التائب إلى الله سبحانه، أن يظهر له أمرًا يعرف به باطن أمره، لأنه تعالى يعلم السر وأخفى. ولذلك لا يعتبر في التوبة ما يظهر باللسان، كما تعتبره في الاعتذار، إلا إذا اتجهت التهمة على القاضي، فيلزمه إظهار التوبة في بعض الأحوال، لا لأنها المزيّلة للعقاب، لكن لدفع التهمة المتوجهة، فأما المزيل للعقاب، فهو الذي في القلب.

فإن قيل: أتقولون إن الاعتذار يزيل كل ذم مستحَق على الإساءة؟

قيل له: إنما يزيل الذم الذي يختصّ المساء إليه باستحقاقه، دون الذم الذي يستحقه على ما فعله، من حيث كان قبيحًا، لا من حيث كان إساءة.

فإن قال: ومن أين أن هناك ذمًّا زائدًا يختصّ المساء إليه باستحقاقه؟

قيل له: لأنه لو كان قبيحًا فقط، لحسن من العقلاء ذمّه، فلا بد للمُساء إليه من اختصاص، كما أنه لا بد إذا أحسن إلى غيره، من اختصاص للمُحسَن إليه، لأنه يحسن مدحه على ما فعله، من جميع العقلاء، ويستحق الشكر على المحسَن إليه مع ذلك، فكذلك لا بد من أن يستحق من المساء إليه ذمًّا زائدًا، يجري مجرى المقابل للشكر. وقد تقرّر في العقول أن لِلمُساء إليه في باب الإساءة، ما ليس لغيره، كما تقرر أن المحسَن إليه يلزمه ما لا يلزم غيره في باب الإحسان، فصار كما اختصّ بالإساءة، اختصّ بحق لا يساويه غيره فيه.

فإن قال: فمن أين أن الاعتذار إنما يزيل هذا الحق دون غيره؟

قيل له لأنه يتناوله، من حيث كان إساءة، فيجب أن يزول المستحَق عليه من حيث كان إساءة، فإذا كان هو هذا الذم، فيجب ألا يزول به سواه. ولو قُرِن إلى الاعتذار الندم على الفعل، من حيث كان قبيحًا. لزال كلا الذّمين.

يبيّن ذلك أنه لو ندم على الإساءة لقبحها، على شرائط التوبة، لزال الذم الذي يحسن من سائر العقلاء، دون هذا الذم الذي يختص به مَن وقعت الإساءة إليه، فكذلك القول في الاعتذار أنه إنما يزيل هذا الذم دون الآخر.

فإن قيل: فيجب أن يحسن مع بذل جهده في الاعتذار، أن يذمّه سائر الناس، كما كان لهم ذمّه من قبل، والعقل يمنع من ذلك.

قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأن المتقرر في العقل إذا أظهر عن نفسه أنه إنما يُذم على ذلك من حيث كان أساء إلى زيد، لا من حيث كان قبيحًا، أنه يحسن منهم ذمّه، كما يحسن بهم ذلك في القبيح، الذي لا يتعدّاه إلى غيره، لأنه بالاعتذار كأنه لم يسىء إلى زيد، ولا يخرج من أن يكون فاعلًا لقبيح.

فإن قال: أفهذا الاعتذار الذي وصفتموه، يجب عليه في عقله؟

قيل له: نعم. لأنه يلزمه دفع المضارّ في العقل، وبالاعتذار يزيل الذم الجاري مجرى المَضَرة، لأن من حقّه أن يغمه ويؤذيه، فيلزمه أن يعتذر لهذا الوجه، لأنه بعد الإقدام على الإساءة، لا يمكنه ألا يفعل ما قد فعله، فواجب عليه بذل جهده، بنهاية ما يمكن، فيقيم الندم والعزم، مقام الكفّ عن الإساءة، فإذا كان ذلك واجبًا عليه، فكذلك ما يقوم مقامهما عند تعذّره، وصار ذلك في بابه بمنزلة وجوب رد العَين في الغصْب. فإذا تعذَّرَ فَردُّ المثل الذي يقوم مقامه، فإذا تعذَّرَ فالعزم على ذلك إذا قدر عليه.

فإن قيل: إذا كان موقع الذم الذي يستحقه من جهة المُساء إليه، دون موقع الاعتذار في المشقّة. فلماذا يجب عليه الاعتذار، وعندكم أن دفع الضرر بضرر يُوفى عليه، غير واجب؟

قيل له:

إنه لا يظهر في الاعتذار أن الضرر فيه قد يزيد على الضرر في الذم، بل الظاهر أن الضرر في الذم أعظم وأكثر، ولو ظهر ذلك، لم يجب أن يكون محمولًا على ما سألت عنه، لأن الاعتذار يتضمن أمرين: أحدهما دفع الضرر عن النفس، والآخر دفع الضرر عن الغير، لأنّا قد بيّنّا أنه كما لزمه الكفّ من لسانه، فواجب عليه أن يفعل ما يقوم مقامه، مما لا يمكن في وسعه سواه، وليس ذلك إلا الاعتذار، فيصير بمنزلة حق الغير في إزالة ما أدخلناه من الضرر عليه عنه، فكما أن ذلك واجب، ولا يعتبر فيه ما سألت عنه، فكذلك القول في الاعتذار.

فإن قال: أتقولون إن الاعتذار إلى زيد من الإساءة إليه، يزيل ما يختصّ به من الذم، دون ما يختص به غيره، ممن أساء إليه؟

قيل له: إذا كان إساءته إلى كل واحد، غير إساءته إلى الآخر، فواجب عليه أن يعتذر إلى الجميع، والاعتذار إلى الواحد منهم، لا يغني عن الاعتذار إلى غيره.

فإن قال: فإذا اعتذر إلى زيد وقد أساء إليه وإلى عمرو، فيجب أن يحسُن من عمرو أن يذمّه؟

قيل له: كذلك نقول، وهو بمنزلة وجوب الشكر في الإحسان عليهما جميعًا، فما لم يعتذر إلى الجميع لا يزول ذمّ الجميع عنه.

فإن قال: فيجب إذا اعتذر ولم يتب أن يكون الذم والعقاب ثابتًا عليه؟

قيل له: إن الذم الجاري مجرى العقاب لا يزول بالاعتذار، فهو ثابت عليه، وكذلك العقاب، وإنما يزولان بالتوبة فقط، على ما نبيّنه من بعد.

فإن قال: فلو تاب لوجب أن يحسن من المساء إليه ذمّه، وهذا يوجب أن يكون من أهل المدح والتعظيم، ويحسن مع ذلك ذمّه، وذلك يتنافى عندكم؟

قيل له: إن الذي يتنافى في ذلك ما يجري مجرى الثواب والعقاب، من الذم والمدح، فأما ما لا يحُلّ هذا المحل، فلا يتنافى فيه. وهذا كما نقوله في الكافر والفاسق، إنه لا يمتنع أن يكونا من أهل الذم والعقاب، ويحسن مع ذلك شكرهما، وتعظيمهما على طريقة الشكر، وإن وجب ذمّهما، والاستحقاق بهما على طريقة العقاب. فكما لم يتناف ما ذكرناه في هذا الموضع، على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله، فكذلك القول فيما ذكرناه في ذم الثابت، الذي هو نقيض الشكر، ويختصّ به المُساء إليه، لأنه لا يجري مجرى الذم البالغ

للعقوبة. ولذلك قد يزول مع ثبات الذم ذم العقوبة، فلا يمتنع أن يثبت مع زواله أيضًا، ولذلك قد يزول هذا الذم، بكثرة الإحسان، فالذم الجاري مجرى العقاب، لا يزول به. وهذا الذي ينبغي أن يُعْمل عليه، دون ما يمر في كتب المشايخ، لأن الذي يمر في كتب شيخينا أبي عليّ وأبي هاشم، رحمهما الله، ربما يخالف ذلك، وقد يتنافى.

مسألة مفردة:

إن الاعتذار قد يسقط بموت المُساء إليه، وإنه يخالف البدَل والعِوض المعجَّلين في الدنيا، وإنه لا يعود وجوبه في الآخرة. وبيّنّا حال أهل الجنة، وحال أهل النار فيه. وبيّنّا الكلام في الإساءة إلى واحد كيف يكون إساءة إلى غيره؟ وكيف ينفرد بها؟ وإذا كانت إساءة إلى جماعة، كيف حال الاعتذار فيها، فلا وجه لذكره، لأن الغَرَض بالكلام سواه.

فصل في صفة الاعتذار المزيل للذم، وما يتصل بذلك

[في بيان حقيقة الاعتذار المزيل للذم وشروطه]

من حقّه أن يكون ندمًا على ما كان منه من الإساءة، لأنها إساءة، ويقترن بها العزم على ألا يعود إلى مثله، في كونه إساءة، فعند ذلك يقبح من المساء إليه ذمّه، ويكون قد فعل ما لزمه، وأزال الذم عن نفسه. والمراد بقولنا: ويعزم ألا يعود إلى مثله، العزم على ترك الإساءة، والكفّ عنها، من حيث كانت إساءة، لأن العزم إرادة، ولا تتعلق الإرادة بالشيء ألا يكون، وإنما تتعلق بالأمور على وجه الحدوث. فكأنه مع هذا الندم، يجب أن يوطن نفسه بهذا العزم، كراهة الإساءة إليه في المستقبل.

فإن قيل: وهلا قامت هذه الكراهة مقام ما ذكرتموه من الإرادة؟

قيل له: إن أحد الأمرين يقوم ذكره مقام الآخر. لأنه لا يكره الإساءة إليه، من حيث كانت إساءة في المستقبل، إلا وقد وَطَّن نفسه، على ما ذكرناه،

ولا يجوز أن يوطِّن نفسه على ما ذكرناه إلا وهو كاره للإساءة، أو في حكم الكاره لها، فلا بد من العزم على كل حال.

فإن قيل: هلّا قام غير الندم مقامه في الاعتذار؟

قيل له: ليس في جملة أفعال القلوب ما يتلافى به العابث غير الندم، وذلك ضروريّ، فلذلك لم يقم غيره مقامه.

فإن قال: هلّا قام العزم الذي ذكرتموه مقامه؟

قيل له: لأنه لا تعلّق له بالإساءة الماضية، فلا يصح أن يغني عن الندم.

فإن قال: فهلّا أغنى الندم عن العزم؟

قيل له: لو كان الندم بانفراده يكفي، لوجب أن يكون بفعله معتذرًا، وإن عزم على أن يسيء إليه في المستقبل، مثل الإساءة الماضية أو أعظم منها، كما أنه بالندم والعزم يكون معتذرًا وإن عزم على ألّا يسيء إليه غيره، لأنه كان يجب أن يكون العزم على الإساءة إليه، في أنه لا يتصل بالاعتذار، وليس بشرط فيه كالعزم على الإساءة إلى غيره. وقد ثبت باضطرار، أنه لا يكون معتذرًا ومتلافيًا، مع إظهاره عزمه على الإساءة إليه، والاستمرار على ذلك. فيجب أن يكون هذا العزم إنما يؤثر في الندم، لا بأن يمنع من وجوده، لكن من حيث منع ما هو كالمحتاج إليه، في كونه اعتذارًا، وليس هناك ما يحتاج إليه، سوى العزم الذي ذكرناه.

فإن قال: فيجب أن يكون الندم هو الاعتذار، والعزم الذي ذكرتموه كالشرط فيه.

قيل له: سنذكر القول في ذلك من بعد، وإن كان ربما آل الخلاف فيه إلى عبارة، لأنه إذا كان لا بد منهما في التلافي، فجعْل الاسم واقعًا على أحدهما، والآخر شرط فيه، أو جعل الاسم لهما جميعًا، لا يمنع من الحاجة إليهما في التلافي. فلذلك صار الخلاف فيه ربما آل إلى عِبارة.

فإن قال: فيجب على ما ذكرتم، ألا يصح اعتذاره من إساءة دون غيرها، والمساء إليه واحد.

قيل له: كذلك نقول. لأنه ينبيء عن أنه لم يندم عليه، من حيث كانت إساءة. وقد بيّنّا أن هذا هو الاعتذار. يدلّ على ذلك أنه لو اعتذر إليه من حيث ضَرَّه ما فعله، أو لغرض من المنافع، أو على طريق الاختداع وظهور ذلك، لم يحسن قبول عذره، وإلا زال الذم عنه. فلا بد من أن تكون صفته ما ذكرناه.

[في بيان حقيقة العزم والندم]

يبيّن ذلك أن الذم استحقّه من حيث كان إساءة، لا لسائر الأوصاف. فيجب أن يندم عليه، على الوجه الذي له حسن ذمّه، دون ما عداه، ومن حق العزم أن يطابق الندم في التعلق، فلذلك وجب أن يعزم ألا يعود إلى مثله، من حيث كان إساءة، على ما سنبيّنه. وأما الاعتذار من إساءة، مع المُقام على إساءة، ففيه ما يُعلم باضطرار، وفيه ما يعلم باكتساب، فالذي يعلم باضطرار، أنه لا يصح أن يعتذر من غصْب، وهو مقيم على أمثاله، ولا يجوز أن يعتذر من قتل ولد له، وهو مقيم على قتل ولد آخر، فيما يتضح من الأسباب، على هذا الحد، فنعلم باضطرار أنه لا يجوز أن يعتذر من أحدهما، مع الإقامة على الآخر، وأنه إذا أظهر ذلك، لم يجب قبول عذره، وكان ما أتاه وجوده كعدمه. وما يلتبس الحال فيه، يجوز أن يعتذر من قتل ولد، مع المقام على منع دَيْن يسير، أو كسر قلم، أو ما يجري مجراه، فالواجب أن ينظر فيه، فإن وجب حمله على ما قدّمناه. حُمل عليه، لأن باب الاعتذار بمنزلة قبح الكذب، فكما لا يمتنع في بعضه أن يعلم باضطرار قبحه، ثم يحمل عليه باقيه، فكذلك القول في الاعتذار.

وقد عرفنا أن العلّة فيما قدّمناه، أن إقامته على الإساءة الثانية، يبيّن من حاله أنه لم يندم على الأوَّلة، من حيث كان إساءة، فوجب أن يصح اعتذاره، دون أن يكون مقلعًا عن كل ما يعلمه إساءة، ليسلم بذمه على الوجه الواجب،

وقد علمنا أن السير من الإساءة كالعظيم في ذلك، فيجب حمله عليه، وليس لأحد أن يدعى حسن الاعتذار من قتل ولد، مع غصْب درهم أو كسر قلَم.

ونقول: ما تقولون إنه واضح معلوم باضطرار، هو الذي يجب حمله على هذا الوجه. وذلك لأن الذي قدّمناه متقرر في عقول العقلاء، ويعدون القائل إذا قال: إني أعتذر من قتل ولدك، وأنا مقيم على قتل الآخر متجاهلًا، فإذا صح فيه أنه معلوم باضطرار، فالواجب في الأمر اليسير الذي سألوا عنه، أن يكون محمولًا عليه. وإنما التبس هذا الأمر اليسير، لأنه ربما لم يحفل كثير من الناس بمثله، ولم يعدوه إساءة، كما يلتبس الكذب الذي فيه نفع، من حيث يعد كثير من العقلاء النفع الذي فيه مقتَضِيًا لحسنه، فإذا صحت العلّة التي ذكرناها، وجب تساوي الكل فيما قدّمناه، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إنما لم يحسن قبول اعتذاره، من قتل أحد الولدين، وهو مقيم على قتل الولد الآخر، لاتفاقهما في الاسم، أو الجنس، أو العظم، أو الزواجر والدواعي، لأن جميع ذلك قد يفترقان فيه، بأن يكون أحد الولدين أصلح من الآخر، وأعظم منزلة، فأما الاسم والجنس فقد علمنا أنه لا معتبر به في هذا الباب. على أنّا قد بيّنّا أن الواجب أن يندم على فعله لوجه ما، ولا بد من أن يكون ذلك الوجه معقولًا، ولا وجه يصح أن يعتبر في ذلك، إلا كونه إساءة، لأنه الوجه الذي لأجله لزم الاعتذار، ولأجله استحقّ الذم، دون ما عداه، وليس بعض ما عداه بأن يعتبر بأولى من بعض، فإذا لم يصح اعتبار البعض، فيجب ألا يصح اعتبار الكل، وذلك يبيّن أن اليسير من الإساءة إذا أقام عليه، كالعظيم. ولولا صحة ذلك، لوجب أن يصح منه أن يعتذر من الغصْب وهو مقيم على منع الرد، أو رد المثل، لافتراقهما في الاسم والجنس، وكأنهما قد يفترقان في العظم والزواجر والدواعي، وبطلان ذلك يعلم باضطرار. ولولا صحة ذلك لوجب إذا قتل له ولدًا، وهو مقيم على ضربه وجَرحه، أن يحسن قبول اعتذاره، لافتراقهما في الاسم والجنس، وسائر ما ذكرناه. وقد عرفنا أن قبل خطور هذه الأحوال بالبال، يعلم العقلاء تجاهل هذا المعتذر، ويعلمون صحة اعتذاره، إذا قال أنا معتذر من كل الإساءات، عازم على ألا أعود إلى شيء من الإساءات. فيجب

أن يكون هو المعتَبر في صحة الاعتذار، دون غيره، ولأنه يلزمه ترك الإساءة إليه، لأنها إساءة، لا لغير ذلك من أوصافها، والاعتذار على ما ذكرناه يقوم مقام الترك، لو كان في مقدوره. فيجب أن يدوم عليه، على هذا الحد، لأنه إساءة، وهو مقيم على ما يعلمه أو يعتقده إساءة إليه.

فأما ما لا يُعلم ذلك من حاله، ولا يعتقده، بأن يخطر به بالبال، أو يعتقد أنه إحسان، أو ليس بإساءة إليه، فاعتذاره قد يصح من الإساءات، مع المُقام عليه، على ما سنبينه من بعد، لأن المعتبر في هذا الباب هو بالدواعي، والذي يجمعه الداعي في هذا الباب، ما يدخل تحت علمه واعتداده، لأنهما المعتبر في باب الدواعي والصوارف، فأما إقامته على الإساءة إلى غيره، فلا يقدح في الاعتذار، لأنه إنما يجمع الإساءة إليه دون غيره، ولذلك يتمكن من إزالة الذم الذي يستحقه أحدهما دون الآخر، ولو كان لأحدهما بالآخر تعلّق، لوجب إذا مات وتعذّر الاعتذار إليه، ألا يصح أن يعتذر إلى الموجود منهما، وأن يكون بمنزلة تعذّر الاعتذار عليه، لمنع أو إلجاء.

وبعد، فإن الذي يعلمه من الأسباب: لا يحصل باذلًا لجهده في التلافي، إلا بأن يعتذر من جميعه، ويكون ندمه عليه، لأنه إساءة، على ما قدّمناه. فأما ما لا يعتقده من ذلك، فالندم عليه في الوقت يتعذّر، وإنما يلومه أن يعلم حاله في الثاني، ثم يندم عليه، فصار ذلك في أنه لا يخرجه أن يكون باذلًا لجهده، فيما صح أن يَعتذر منه، بمنزلة الواحد، لما يردّه من بعض الغضْب دون بعض، في أنه المعتذَر منه، لا يخرجه من أن يكون فاعلًا ما يجب، فيما يتمكن منه. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن المعوّل في وجوب الاعتذار هو ما يحده كل واحد من نفسه. يومىء بذلك إلى أنه يعلم باضطرار وجوبه؛ وقد بيّنّا القول في ذلك، وكشفنا عن وجه وجوبه. وقال رحمه الله: إن الاعتذار إنما يجب على مَن أساء، كالعوض والبَدل، لكنه يجب على المسيء أن يعرف غيرُ زيد ندَمه على الإساءة إليه لئلّا يُذَمّ.

وهذا إنما أوجبه التهمة المتوجهة إليه، فلو لم يعلم أحد إلا زيد سواه، كان لا يجب هذا التعريف، لكنه إذا ظهر ذلك، لزمه أن يعرفهم، لئلّا يظنّوا ثباته على الإساءة إليه، ولكي يعرفوا إقلاعه. ويوشك أنه إنما ذكر وجوب ذلك على قوله في الاعتذار: (إنه يزيل الذم والعقاب)، لأنه قد نص على ذلك في كتاب الأبواب.

فأما إذا كان الاعتذار لا حظ له في إزالة العقاب، على ما بيّنّا أنه الصحيح، فإنما يلزمه تعريف غيره الاعتذار، لئلّا يَظن أنه مخلّ بواجب، وهو الاعتذار. ففي الحالتين يجب التعريف، إذا ظهر أمره، لكنه في الوجه الأول يجب من جهات، وفي الوجه الثاني إنما يجب من جهة واحدة.

فصل في تمييز ما يلزم منه الاعتذار، مما لا يلزم ذلك فيه

[في بيان ما يجب الاعتذار منه وما لا يجب]

اعلم أنه إنما يلزم مما هو إساءة إلى المعتذر إليه، دون ما عداه، فكل ما دخل في ذلك، فالاعتذار منه واجب، وما خرج عنه، فالاعتذار فيه غير واجب، لأنه بمنزلة إزالة الضرر، فيمن لم يسيء إليه، لم يوقع به مضرة فيلزمه إزالتها. فلذلك فارق حاله حال المسيء، ولأنا قد بيّنّا أن الاعتذار يجب لمكان الإساءة، كما أن الشكر يجب لمكان الإحسان. فقدُ الإساءة يزيل وجوبه، كما أن فقد الإحسان يزيل وجوب الشكر، ولا يمتنع تعلّق وجوبهما بهذين السببين، فإن افترق حالهما من حيث يجب الشكر على مَن إليه وصل الإحسان. ويجب الاعتذار لا على مَن وصلت الإساءة إليه، بل يجب على مَن كان من قِبَله الإساءة، لأن ذلك في بابه، تميّز له المدح والتعظيم والعوض، فكما أنهما يجبان على غير فاعل الواجب والحسن، ويستحقهما بفعله، والعِوض يستحقّه بفعل غيره فيه؛ فكذلك القول فيما يجب بالاحسان والإساءة، وهذا من الوجه الذي ذكرناه بيّن، لأنه إذا أحسن إلى غيره استحقّ الشكر عليه، بدلًا منه، فيلزمه أن يتعب نفسه بالشكر، لمكان النفع الواصل إليه. والمسيء يلزمه أن يتعب نفسه بالاعتذار، لمكان إحلاله الضرر بغيره.

وإنما الذي يلتبس في هذا الباب حال أمور تُلحق بالإساءة، وليست منها، أو تخرج عن الإساءة وهي منها. ونحن ننبّه على القول في ذلك.

[في بيان وجوب الاعتذار يشترط معرفة المساء إليه بالإساءة]

وقد بيّنّا أن أحدنا قد يسيء إلى مَن لا عقل له، كما يسيء إلى العاقل، فلا يلزمه الاعتذار إليه، وإن لزمه العوض والبدَل، فيعلم أنه لا مدخل للعقل والعلم في وجوب العوض، وأن لهما مدخلًا في وجوب الاعتذار، ولذلك يسقط الاعتذار، لخروج المساء إليه عن هذه الحال، ولا يسقط العِوض، فصار من حق الاعتذار أن يكون المعتذَر إليه ممن يعرف موضع الإساءة، وتأثير الاعتذار فيها، كما أن من حق الشكر، ألا يجب إلا على مَن يعرف موقع الإحسان، وصح ذلك فيه، دون مَن لا يعرف.

فإذا صحّ ذلك، فلا بد من أن يُعتبر في وجوب الاعتذار الإساءة، ويعتبر مع ذلك حال المُساء إليه، ومعرفته بذلك، أو تمكنه من معرفة ذلك. فلو أنه غَصَبَه مالاً ولم يعلم به، ثم ردّه إلى مكانه وهو لا يشعر، لما ألزمه الاعتذار، لفقد الشرط الثاني، وإن كان بالغَصْب لم يخرج من أن يكون مسيئًا، لكنه لما لم يعلم ذلك حتى زالت الإساءة، كانت كأنها لم تكن، وسقط وجوب الاعتذار، فيجب على هذا الوجه اعتبار كلا الوجهين في وجوبه، على ما قدّمناه. ولو أنه تنازل من ملكه ما المعلوم أنه لا يحفل به، ولا لفقده مضرة، لم يلزمه الاعتذار، وإن كان الضرر واقعًا، لما لم يعتقد ذلك فيه، ولذلك لو تناول هذا القدر ممّن يعتد بذلك، لزمه الاعتذار، وكل ذلك يقوي ما قدّمناه. ولو غصبه شيئًا ولم يردّه، وعلم أنه لا يقف عليه أبدًا، وغلب على ظنّه ذلك من حاله، فالاعتذار غير واجب عليه، لفقد العلم الذي ذكرناه. ومتى غَصَبه، ووقف عليه، أو لم يقف عليه وغلب في ظنّه أنه سيقف عليه، على وجه يغمّه ويؤذيه، فالواجب عليه الاعتذار والرد جميعًا. فإن أمكنه أن يجعل الرد مع الاعتذار فهو الواجب، وإن لم يمكنه قام بهما حَسْبما يمكنه من التقديم والتأخير، ويحلّ ذلك محل إحسانه إليه، على وجه

لا يتمكن من معرفته، فكما أن الشكر لا يجب فيماذا حاله، فكذلك لا يجب عليه الاعتذار في مثله، ولو أن الطبيب داوى جرحه، وقصد إلى الإساءة بأن فعل ما يزيد في الضرر بالمجروح، يظن ذلك نفعًا، لما لزمه الاعتذار، وإنما يلزمه إزالة المضرة بما أمكنه. وربما كان الاعتذار في مثل ذلك هو الموصل للغمّ، وموضوعه إزالة المضرة، فلا يجوز أن يجب على وجه يقتضي حصول المضرة.

فإن قال: أفيجب على مَن أساء إليه، مع أنه لا يصح أن يعلمه، أن يزيل المضرة عنه؟

قيل له: ذلك واجب عليه، لأنه الفاعل لها، فإذا أمكنه إزالتها، لزمه ذلك، وإزالة المضرة إنما تكون في المستقبل، فلا يخرج العِوَض من أن يكون ثابتًا فيما قد حصل، لأن إزالته وقد وقع محال، فليس لأحد أن يقول: كيف يلزمه في ذلك الإزالة والبدل جميعًا، لأنّا ألزمنا أحدهما، في غير الوجه الذي ألزمنا الآخر فيه؟ ومتى فعل به ما يغمّه ويؤذيه، فإنه لا يلزمه الاعتذار، وجَبَ فيه العوض أو لم يجب، لأنه إن شتمه أو تناوله بمكروه، فغمّه بذلك، فالواجب عليه أن يعتذر، وإن كان العوض في الوقت لا يجب في ذلك، ويتأخر إلى الآخرة. والواجب فيما هذا حاله أن يعتبر، فإن كان هذا السبب في الغمّ، فالاعتذار واجب، وإن كان ذلك الغمّ مما جلبه على نفسه، فالاعتذار غير واجب. ولا بد في سبب الغمّ من أن يكون من باب المحظور، لأنه إن كان مما له أن يفعله، حلّ محل ذمّه الفاسق والكافر، في أنه وإن غمّهما لا يلزمه أن يعتذر. ومتى كان مما يفعله قبيحًا، فقد يكون كالموجب للغمّ، وقد لا يكون كذلك، وإنما يجب الاعتذار في الوجه الأول دون الثاني، لأن الثاني هو الذي أضرّ بنفسه، دون فاعل ما ليس بسبب لغمّه، فلو أن أحدنا تكلم بقبيح، واغتمّ المؤمن بذلك، كما يغتمّ بوقوع القبائح والمعاصي، لم يجب الاعتذار إليه، لأنه غير موجب لغمّه، كما يوجبه الشتم، وتناول العِرض، إلى ما شاكل ذلك.

فإن قيل: فما قولكم فين شتمه بحيث لا يعلم، ولم يغتمّ بذلك، لفقد علمه، أيلزمه أن يعتذر إليه؟

قيل له: إذا لم يعلم، ولا خاف هذا الشاتم أن يعلمه، فالاعتذار ساقط، بل ربما قبح ذلك، لأنه وصّل به إليه، غَمًّا لولاه لما وصل، فاعتذاره بمنزلة مَن يحكى عنه ما فعل. فأما إن قوي في ظنّه أنه سيسمع، ومتى تعرّى من الاعتذار لحقّه غمّ، وإذا قارنه الاعتذار لم يلحقه ذلك، أو تناقص، فالواجب عليه أن يعتذر، لأنه قد أضرّ به، وفقد الاعتذار مما فيه مَزيد مضرة، فالواجب عليه أن يفعله.

فإن قال: فما قولكم فيمن ذمّ مَن اعتقد أنه على باطل، ثم بان له أنه على حق، أيلزمه أن يعتذر من ذلك الذم؟

قيل له: إن المحقّ ربما لم يحفِل بذمّ المبطل، وربما تأذّى به، فإن علم أو ظنّ أنه قد غمّه بذلك وآذاه، لزمه الاعتذار، وإلا فهو غير واجب. فأما إذا ذمّه على وجه يعلم أنه قد غمّه به، فالاعتذار واجب منه، لأنه بسبب الغمّ، وقد فعله على وجه لم يكن له أن يفعله.

فإن قال: فما قولكم فيمن هجر أخاه المؤمن أوقاتًا، أيلزمه الاعتذار؟

قيل له: إن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: لا يهجرنَّ أحدكم أخاه فوق ثلاث، ولم يَحُدّ هذا الحد، لأن ما دونه يحلّ، لكن لأن هذا القدر بالعادة، قد يشغَل عن معاشرة الأخ، وما زاد على ذلك فالغالب أنه لا يشغل عنه، وإلا فقليله ككثيره، فإن سلّم عليه أخوه ولم يردّ السلام، فاغتمّ بذلك، لزمه الاعتذار. وكذلك متى استدعى منه ما يوجب مخاطبته، لأن ذلك كالحق له من جهة المشاركة في الإيمان، لأنه كما يجب نُصرته، والذبّ عنه، فكذلك يجب في عُسرته ما ذكرناه. فأما إذا استدعى منه ما لا يوجبه الدِّين، فإن الاعتذار لا يجب، وإن غمّه، وذلك كأن يستدعي منه البذل والمواساة على وجه قد اعتاده منه، أو على حدّ الابتداء، لأنه عند ذلك إذا اغتمّ، فهو الجالب

للغمّ على نفسه، وما فعله المانع مما طلب، ليس بمحظور، ولذلك لو طلب منه عند الضرورة والحاجة ما يلزمه بذْله، فلم يفعل، لزمه الاعتذار.

[في ذكر الإساءة وشروطها]

واعلم أن المعتبر في باب الإساءة بما يُعلمُ اعتداد الناس به دون الإظهار، لأن الواحد قد يتأذّى مما يُعامل به، ولا يظهره بلسانه، لبعض الأغراض. فلو كان له دَين على رجل، وطالبه فلم يرد مع القدرة، ولم يَظهر من المُطالب الشكوى، فليس يخرج الاعتذار من أن يكون واجبًا، لأن المعلوم أنه قد يتأذّى بتأخير ذلك، فهو علم من حال مَن لا يطالب بدينه مثل ذلك، لوجب الاعتذار، وإن لم يطالب أصلًا، لأنه قد يجوز أن يكُف عن المطالبة لبعض الأغراض: من خوف وغيره، ولا يخرج من أن يكون كارهًا بقلبه تأخّر حقه، مغتمًّا بذلك. ولو علم من حال مَن يطالِب المطالبة الشديدة: أنه وإن أخّر عنه لم يعتد بذلك، ولم يغتمّ به، فالاعتذار غير واجب، وإنما تجعل هذه الأمور الظاهرة كالدلالة على ما في القلب، فمتى عُلم ما في القلب بعادة أو بغيرها، لم يكن بالظاهر معتبر. وعلى هذا الوجه لا يجب إذا جرت العادة بسكون كل الناس أو بعضهم عن بعض، فيما قد يلحق من الأذى، ألا يلزم فيه الاعتذار، لأن مَن دخل غيره داره، ووطىء بساطه، فأثر فيه من جهة الوحَل والطين، والمتعالم أنه يؤثر في قلبه، وإن كان لا ينطق، فالواجب فيما هذا حاله الاعتذار، لأن الأصل فيه أنه أساء إلى أن يُعلم من حاله مالكه، أنه لا يعتد بذلك، لكثرة مِلك أو سماحة نفس.

فإن قال: فما قولكم فيما دعا إنسانًا إلى مذهب باطل يقبل منه، أيلزمه إزالة هذه المضرة والاعتذار، أو لا يلزمه ذلك؟

قيل له: قد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فيمن دعا غيره إلى الضلال فقبله، أنه مع التوبة يلزمه أن يعرفه بطلان ما دعاه إليه، إن ظنّ أن ذلك يؤثر، لأنه المختص بأن أضرَّ به، فإذا علم أو ظنّ صحة إزالة ذلك، لزمه، فأما إن لم يظن، فسبيله سبيل سائر الناس، إذا أرادوا نهيه عن هذا المنكر. وقال أبو هاشم

رحمه الله: متى أفتى المفتي بخلاف النص، وفيه ظلم رجل يلزمه أن يبيّن خطأه فيما أفتى، إن لم يكن هناك مَن ينوب عنه، أو كان هناك مَن ينوب عنه لكنه علم أنه إلى القبول منه أقرب، فأما إذا لم يكن الحال هذه، فحاله كحال غيره، وإنما يلزمه بيان ذلك متى أوهم تركه للبيان أنه متمسك بالخطأ.

فأما الكلام فيما يضمن المفتي ولا يضمنه، فقد تقدم من قبل. ومتى انكشف لمَن دعاه إلى الضلال أنه قد أساء إليه بما فعل، فواجب عليه أن يعتذر إليه؛ وكذلك يلزمه الاعتذار إذا أمّل أن ينكشف له ذلك، على نحو ما قدّمنا ذكره.

فإن قال: فما قولكم فيمن يتمكن من منع غيره من الإضرار به، فلم يفعل، أيكون مسيئًا يلزمه الاعتذار؟ وهلا قلتم إنه يلزمه إذا كان هذا حالة الاعتذار إلى الظالم والمظلوم، لقوله عليه السلام: «أعن أخاك ظالمًا أو مظلومًا؟ قيل له: يا رسول الله، وكيف أعينه ظالمًا؟ بأن تمنعه من الظلم»[(١)]. ومتى قلتم ذلك لزمكم فيمن لم يمنع غيره من المعصية أن يكون مسيئًا إليه. ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون تعالىٰ مسيئًا، إذا لم يمنع المكلَّف من المعاصي؟

قيل له: إن المتمكن من هذا المنع، هو غير مسيء إلى المظلوم، ولا إلى الظالم، من جهة العقل، وإنما لحقت الإساءة من جهة الظالم، والظالم مسيء إلى نفسه من جهة فعله القبيح، الذي يستحق به الذم والعقاب، فلا يلزمه الاعتذار عقلًا، وإن اغتمّ المظلوم، لأن هذا الرجل لم يمنع من ظلمه، فذلك غمّ جلبه على نفسه، من غير سبب كان من هذا المتمكن، فلا يلزمه الاعتذار.

فأما من جهة السمع، فذلك يجب عليه إذا تمكن، فيصير كالحق للمظلوم، ويصير بمنزلة الهجرة، وترك رد السلام، فلا يمتنع أن يلزمه الاعتذار

---

(١) رواه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك.

إذا غمّه ذلك وآذاه. فأما تركه منع الظلم، فليس بإساءة إليه، لأنه الذي أضرّ بنفسه دونه، فلا يلزمه الاعتذار وإن كان يلزمه من جهة النهي عن المنكر، أن يمنعه من الظلم.

فإن قال: فما قولكم فيه إذا علم بمكان مَن يلزمه رد الوديعة، وقضاء الدي وما شاكلهما، ووجد صاحب الحق طالبًا لموضعه، فلم يدلّه عليه، أيكون مسيئًا إليه بذلك؟

قيل له: يلزمه أن يدُله على مكانه، مع سلامة الأحوال، فإذا فعل ذلك يكون محسنًا، وإذا لم يفعل ذلك فليس هناك مزيد غمّ يلحق قلب صاحب الحق، إلا أن يعلم صاحب الحق بأنه عالم بمكان مَن له عليه الحق، فيزيد ذلك في غمّه عند مطالبته له بالدلالة، فيلزمه عند ذلك الاعتذار إذا فَرَّط فيما يلزمه. هذا إذا علم أن المطالِب يقتصر على أخذ حقّه، فأما إن خاف من طلب زيادة، أو إضرار به، فيحرُم عليه، أن يدلّه عليه، وإنما يلزمه أن يوصي مَن عليه الحق بالخروج منه. فأما الواحد منا إذا وهم مَن لا يستحق التعظيم أنه من أهله، بما يتعاطاه من قول وفعل في إكرامه، فليس بمسيء إليه، ولا محسن، لأنه وضع التعظيم غيرَ موضعه. ويلزمه أن يعرفه ما تزول به الشبهة، لأنه كالشبهة في الدين، إلا أن يَعلم أن ذلك لا يُعتدّ به، فلا يلزمه بيان ذلك. ولا معتبر فيما ذكرناه ونذكره بالرسوم والعادات، لأنهما ربما أثرا في تحسين قبيح، وتقبيح حسن. وإنما المعتبر بما يقتضيه العقل والدلالة، وإن كان لا يمتنع في بعض العادات أن يؤثر، فيصير بمنزلة الإباحة، فيتغير حال المحظور به، أو بمنزلة الحاضر، فيتغيّر حال المباح به. فلو أن العادة جرت في بعض الدور بجواز الدخول إليها بلا إذن، لحلّ ذلك كما يحل بالإباحة. وعلى هذا الوجه يحلّ تناول الماء الموضوع على الطرق، لأن أمارة الإباحة قد حصلت فيه. وكذلك القول في الشارة عند الولائم، وإن لم يقع منه قول، لأنه بمنزلة الإباحة، والواجب أن تنظر فيما تتصرّف فيه، فإذا علمته ملكًا للغير، أو ظننت ذلك بأمارة صحيحة، جعلت الأصل فيه حظْر التصرف إلا بإذن. فإذا علمت أن

هناك إباحة بقول أو عادة، زُلت عن الحظر إلى الإباحة، وإذا لم تعلم ذلك فالأصل الحظر في ذلك. فمتى علمت ما هو الحظر، وعلمت أو ظننت وقوف المالك عليه، لزمك الاعتذار، إذا لم تكن الحال هذه، فالاعتذار ساقط، على ما بيّنّاه من قبل، وقد بيّنّا أن الحظر لا يزول بالرسوم والعادات التي تجري لا على وجه يدلّ على الإباحة.

[في بيان الاعتذار من الإساءة إذا لحقت بالجماعة]

واعلم أن ما يفعله الإنسان من التصرف قد يكون مما لا يختص به واحد بعينه، بل يكون إساءة إلى قوم قد اختصّوا بِخطة ومحِلة، أو بالاشتراك في صناعة أو في علم، فالواجب فيمن أقدم على ذلك، وعلم تأذّى القوم به، أن يعتذر إلى جميعهم، إما على جملة أو على تفصيل، فلو أنه أساء إلى أهل بلد، بمنعهم الماء الذي يشربون في وقت دون وقت، أو بسد طريق عليهم، إلى غير ذلك، فالواجب عليه إظهار الاعتذار على وجه يُظَن وقوف الجماعة عليه، ولا يلزمه تفصيل ذلك، إلى الأعيان، ولو أنه أساء إلى أهل محِلة بأمر يخصّهم، للزمه مثل ذلك، فلو سعى رجل بأهل العدل إلى بعض السلاطين، حتى نالهم من جهته مكروه، للزمه في الاعتذار ما ذكرناه، من غير تفصيل.

واعلم أن الدِّين ربما يقتضي كون الفعل مضرة، فيلزم في مثله اعتذار، فلو أن رجلًا استخفّ بالمصاحف في بلد، فنال أهلَه بذلك مَضرة وغمّ، لكان في حكم الإساءة إليهم، فيلزمه الاعتذار. وهذه الإساءة تتبع الدِّين، ولذلك مَن لم يعتقد الإسلام لا يعدّه إساءة، ولا يخرج ذلك من أن يكون إساءة في الحقيقة. فأما السلطان إذا أفسد النقود، فالواجب أن ينظر فيه، فإن قام ذلك الفاسد مقام الصحيح في المعاملة، مع المعرفة بحاله، فليس ذلك بإساءة إليهم، وإن كان لا يقوم مقامه، وإنما يُبايع به على طريقة الحيلة والتدليس، فذلك محرَّم، ويكون مسيئًا به في الجملة، لكن الإساءة إذا وقعت هذا الموقع، ولا يعلم مَن تعلّقت الإساءة به، بعين ولا صفة، فالاعتذار إنما يجب بالإظهار على

وجه يغلب في الظن أنه يطابق في الظهور للإساءة التي فعلها. فأما مَن جوّز على مَن بايعه النقد الفاسد، فإن كان لنقصانه قيمة، فهو لازم له، وهو مسيء، وإن كان لا قيمة له، ويعد كالعيب، فهو أيضًا مسيء، لأنه ليس المعتبر في الإساءة إلا بالإضرار، فإذا كان يتعسر عليه بهذا النقد الشائع، ولو كان النقد صحيحًا لسهّل عليه، فقد غمّه وآذاه. فإذا علم بموضع ذلك، لزمه الاعتذار إليه.

وجملة هذا الباب تدور على أمرين:

أحدهما: إقدام، والآخر منع، فمن حق المنع أن يكون منعًا من حق له، إما نفع، أو دفع مضرة، ولا فرق بين أن يتصل ذلك ببدن أو مال أو غيرهما. ومن حق الإقدام أن يكون إقدامًا على إضرار، أو اتصال غمّ، أو ما يقتضيهما. فمتى كانت الحال ذلك، وعَرَف مَن يختص بذلك هذا الإقدام، وهذا المنع، أو تمكن من معرفته بأمارة صحيحة، فالاعتذار واجب. فأما إذا لم يتعلق ما فعله من القبيح بغيره، من أحد هذين الوجهين، فالتوبة واجبة دون الاعتذار.

وإنما بسطنا جملة القول في الاعتذار، لأن للتوبة به تعلقًا، من حيث كانت لا تصح مع الإقامة على ترك الاعتذار، في كثير من الأحوال ومن حيث كان كالأصل لها في الوجوب وفي الأحكام.

فصل في أن التوبة واجبة

[في بيان أن وجوب التوبة يكون لدفع الذم والمضار]

قد بيّنا من قبل أن دفع المضار واجب. فإذا علم المكلف أنه قد استحقّ عقابًا وذمًا، إما على فعل أو إخلال بفعل، فالواجب عليه إزالة ذلك، بما يمكنه، ولا شيء يصح أن يزيل به ذلك إلا التوبة، على ما نبيّنه، فيجب أن تكون لازمة له.

يبيّن ذلك أنها لا تلزم مَن لم يستحق عقابًا ولا ذمًا، وإنما تلزم من بعد هذا الاستحقاق، فيجب أن يكون هو الوجه في لزومها، على ما بيّناه،

ويفارق كثيرًا من العبارات التي تلزم للمصالح. وقد تجب ابتداء وعقيب غيرها.

فإن قيل: أليس ما يجب لدفع الضرر، من حقّه ألا يجب إلا عند العلم بذلك الضرر، أو الخوف منه، وعند كون المدفوع من الضرر أعظم مما يُدفع به، فيجب على هذه الطريقة ألا تجب التوبة على مَن يعرف استحقاق العقاب من أهل العقل؟

قيل له: قد بيّنّا أن الشيء قد يجب وإن لم يعلم المكلف وجوبه، إذا تمكن من معرفته، فالمكلف إذا أمكنه معرفة العقاب الذي يستحقّه، فالتوبة واجبة، كوجوبها إذا لم يعرف ذلك.

وبعد، فإنه يعلم بعقله وجوب الذم، وعليه فيه مضرة، فلا يمتنع أن تجب التوبة لإزالته، كما قلناه في الاعتذار.

فإن قال: إن ذلك يصح، متى كانت التوبة أقل مشقّة مما يجده بالذم، فأما إذا كانت أشق، فيجب ألا تكون واجبة لهذا الوجه.

قيل له: قد بيّنّا أن الاعتذار وإن شقّ على النفس، فإنه يجب لإزالة الذم، وإن وجوبه معلوم بالعقل، فللذم تأثير في هذا الباب ليس لغيره، فلا يمتنع أن يجب على العاقل إزالته، بما كان أشقّ، وبما كان أخف. ويفارق سائر ما يدفع به المضار من هذا الوجه.

وقد بيّنّا أن الذم الذي يستحقّه على الفعل، قد كان يجب عليه الكفّ عن الفعل الذي يستحق به، فإذا فات ذلك لزمه التلافي، وكما أنه لزمه الكفّ من غير اعتبار ما بين الكفّ وبين الذم من المشقّة، في المفاضلة أو المساواة، فكذلك القول فيما يزيله به، أنه لا يعتبر به هذا الاعتبار، ولو قيل إن الذم المستحق بالإساءة له مزية، فيجب الاعتذار لأجله، لأنه الذي أدخل الضرر على المُساء إليه، فيلزمه إزالته أو ما يجري مجرى الإزالة، وليس كذلك حال الذم الذي يُستحق على القبيح، لأنه إنما يستحقه بأمر يخصّه، فلا يجوز أن يلزم في العقول دفعه بما هو أشقّ منه.

ويقال إن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب، لأنه أعظم لا محالة، ولإزالة الذم إذا كان الثابت بعلمه أنه أضرّ من التوبة وأشقّ. فأما إذا لم تكن الحال هذه، فلا يجوز أن تجب لأجله، ولا يخرج المكلف على كل حال من أن تكون التوبة واجبة عليه، على ما بيّناه من قبل.

فإن قال: فيجب ألا تلزمه التوبة من الصغائر عقلًا، على هذه الطريقة؟ قيل له: لو ميّزناها بالعقل لم تلزمه التوبة، لكن ذلك متعذر، فإذا خاف من استحقاق العقوبة على كل معصية، لزمته التوبة، كما تلزمه متى تحقق ذلك. ولهذه الجملة لا تلزمه التوبة من القبيح الذي واقعه قبل حال التكليف، لما لم يكن له مدخل في الذم والعقاب. ولذلك لا يلزمه تجديد التوبة حالًا بعد حال، وإن كان قد يحسن ذلك منه، لما فيه من صرف النفس عن معاودة القبيح. وقد يجوز وجوب بعض ذلك بالسمع، إن ثبت فيه على طريقة المصلحة.

فحصل من هذه الجملة، أنها إنما تصح أن تكون واجبة لدفع المضار من عقاب وغيره، أو على طريقة المصلحة، أو لإخراجه نفسه من أن يستحق الذم بانفراد كل واحد، أو باجتماعهما.

فصل في بيان وجوب قبول التوبة

[في ذكر الوجوه التي توجب قبول التوبة]

الأصل في ذلك ما قدّمناه في الاعتذار، لأنه إذا ثبت أنه يقبح عنده من الذم، ما كان يحسن من المساء إليه لولاه، وصح أن الموجِب لقبح الذم هو الاعتذار، فيجب أن تكون التوبة من القبيح كمِثل، حتى يقبح لأجلها ما لولاها كان يحسن، لأجل كونه قبيحًا، وهو الذم والعقاب، لأنّا قد بيّنا أن الاعتذار إنما أزال الذم، لأنه بذلك المجهود في التلافي، وذلك قائم في التوبة، ولأن الجنس واحد، وإنما الاسم يختلف، على ما بيّناه. فيجب أن يكون أحدهما إذا أزال المستحَق بما يذمّ عليه، أن يكون الآخر بمنزلته، وإذا ثبت أن العقاب المستحَق بما بان منه يقبح، فقد صح وجوب قبولها، لأنا لا نعني بقولنا إن قبولها واجب، إلا هذا الوجه.

فإن قال: هلّا كان المراد بهذه اللفظة، أنه يستحق بها الثواب، فلا يقال في التوبة المحبَطَة، وإن أزالت العقاب: إنها مقبولة؟ قيل له هذا صحيح في سائر الطاعات، فأما في التوبة، فمتى قلنا إنها مقبولة، وإنها صحيحة، فالمراد به ما قدّمناه، لأن المقصد بها إزالة العقاب، دون ما يستحق بها من الثواب، فإذا وصفناها بالقبول فإنما نعني حصول القصد بها، فأما سائر الطاعات، فالمقصد بها التوصل إلى الثواب، فإذا وصفناها بالقبول، فالمراد حصول المقصد بها، وإن الكلام في ذلك كلام في عبارة، وإنما يقتضي أن يُعدَل من لفظ القبول، إلى لفظ الصحة.

فإن قال: ما أنكرتم من مفارقة التوبة الاعتذار، لأنه يزيل الذم، وهو يسير، والعقاب عظيم، وإنما يجب أن تكون التوبة كالاعتذار في زوال الذم فقط. قيل: لا معتبر بالكثرة والقلّة في هذا الباب، لأن الاعتذار يختلف تأثيره فيما يزيله، بحسب عظم الإساءة وصغرها، ولم يجب اختلاف حكمه في باب الإزالة، ولا وجب في العظيم من الإساءة أن يكون الاعتذار فيه بخلاف اليسير من الإساءة، بل الجنس والقدر واحد. ومع ذلك يؤثر في إزالة الأمور المتفاوتة، فكذلك القول في التوبة.

وبعد، فإنه لا يصح أن يزيل الذم، وينفي العقاب، لأنه تابع للعقاب، فمن حقّه أن يزول بزواله، فيجب على موضوع سؤاله ألا تكون التوبة مؤثرة أصلًا. فإن قال: إنكم لم تحملوا العوض والبدل في زواله بالاعتذار، على زوال الذم، فبألا تحملوا زوال العقاب على زوال الذم، أولى. قيل له: قد بيّنّا أن العوض لا يستحق من حيث كان الفعل إساءة، فلذلك لم يُزل بالاعتذار كزوال الذم، والعقاب يستحق على الفعل من حيث كان قبيحًا كالذم، فيجب أن يزولا جميعًا به.

فإن قال: إن العقاب يستحق على القبيح، بشرط زائد على ما به يستحق الذم، ولذلك لو فعل تعالى القبيح، لاستحقّ الذم دون العقاب، فهلا جاز في التوبة أن تزيله دون العقاب؟

قيل له: إن شرطهما وإن اختلف بعض الاختلاف، فلن يخرجا من أن يستحقا على الفعل لقبحه، وذلك يسقط.

يبيّن ذلك أن القبيح فيما يستحق به، يفارق ترك القبيح، في كيفية ما يستحق به، ولم يخرج المستحق بالوجهين، من أن يكون مستحَقًا في أحدهما لأنه قبيح، وفي الآخر لأنه ترك للقبيح؛ فكذلك القول فيما قدّمناه.

[في بيان أن الذم التابع للإساءة يفارق الذم الجاري مجرى العقاب]

وبعد، فلا يجوز أن يزول الذم بالتوبة، وينفي العقاب، على ما قدّمناه، فكيف يصح ما أورده السائل؟ فإن قال: إذا جاز أن يزول الذم على الإساءة، وينفي العقاب، فهلا جاز مثله في القبيح؟

قيل له: قد بيّنا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله، لم يُجِز ذلك في الإساءة أيضًا، حتى قال في الاعتذار إنه يزيل الذم والعقاب، وإنما قال ذلك، لأنه استبعد أن يزول الذم ويبقى العقاب، ولم يتخلص له في الوقت، أن ذم الإساءة مفارق لذم القبيح، وأن أحدهما يجري مجرى العقاب، والآخر يجري مجرى الشكر، لأنه كالنقيض له، فإذا جاز استحقاق الشكر مع الذم والعقاب، فهلا جاز زوال هذا الذم مع ثبوتها؟ فالصحيح ما قدّمناه في هذا الباب، من أن الذم التابع للإساءة، يفارق الذم الجاري مجرى العقاب، فلا يمتنع زواله والعقاب ثابت، وليس كذلك حال الذمّ المستحَق على القبيح. وقد بيّنا أن هذا الذم يسقط بموت الماء إليه، والعقاب ثابت، وأن العقاب قد يزول بالتوبة وهذا الذم، وليس كذلك حال الذم التابع للعقاب.

وهذا على قوله رحمه الله بيّن، لأنه يجوز في الكافر أن يستحق الشكر مع ما يستحقه من الذم والعقاب، وإنما يبعد على مذهب أبي علي رحمه الله، وقد كشفنا القول فيه. وأحد ما يعتمد عليه في وجوب قبول التوبة، أن ذلك لو لم يجب، لقبح منه سبحانه أن يذم التكليف على مَن استحقّ العقاب، لأنه كان يجب فيما يتكلفه من العبادات ألا يصل به إلى الثواب، فيخرج تكليفه والحال

هذه، من أن يكون تعريضًا للثواب، لأن التكليف لا يكون تعريضًا لما لا يصح أن يوصل به إليه. ومتى لم يكن تعريضًا للثواب قبح، كما يقبح ابتداء التكليف لذلك.

فإن قال: إنه يصحّ أن يصل به إلى الثواب، لولا جنايته المتقدمة، فهو بجنايته، أخرج نفسه من أن يصح أن ينتفع بطاعاته، فحاله حال الفاسق الذي أفسد ما استحقّه على طاعاته، فيجب ألا يقبح هذا التكليف.

قيل له: إن ما يوجب قبح التكليف، لا فرق بين أن يكون صلاحًا بجنايته، ومن قِبَله أو قِبَل غيره، لأنه لو قطع رجل نفسه، لما حسن أن يكلف في المستقبل القيام، كما لا يحسن ذلك إذا كان من قِبَل غيره. فإذا صح أنه لو كان لا يصح أن ينتفع بما كلف من قِبَل غيره، لقبح تكليفه، فكذلك إذا لم يصح ذلك بجناية متقدمة منه، فأما إذا كان المعلوم أنه يجني في المستقبل، فذلك لا يخرجه من أن يصح أن ينتفع بالتكليف، بأن يفعله، ولا يضم إليه تلك الجناية، فتكليفه يحسن. وعلى هذا الوجه يحسن تكليف الفاسق، لأنه يمكنه أن يتوب مع ما يفعله من العبادات، فينتفع بها.

فأما إذا قيل إن التوبة لا تزيل العقاب، فقد انغلق عليه طريق الانتفاع بما كُلّف، فيجب أن يقبح تكليفه.

فإن قال: إنه يتوصل بهذه العبادات إلى تولُّد يصير نُقْصانًا من عقابه، فيحسن تكليفه لهذه العلّة.

قيل له: قد بيّنا أن مع استحقاق العقاب، لا يستحق الثواب، على ما سنبيّنه، فما يستحقّه على المعصية هو النقصان، وإنما يقدر النقصان بثواب لو استحقّه من غير أن يتقرر استحقاق الثواب، لأنه لو صح مع استحقاقه العقاب، أن يتقرر ذلك في وقت، لصلح أن يتقرر في أوقات، وتنافيهما يُبطل هذا القول، فيجب إذن أن يصير النقصان بهذه العبارات. وقد علمنا أن هذا النقصان يصح التفضل بمثله، بل إزالة كل العقاب يصح التفضل به، فلا يحسن التكليف لأجله، لأن من حقّه ألا يحسُن إلا بأن يكون تعويضًا لمنزلة لا يصح أن يتفضّل به.

فإن قال: فيجب على هذا القول، إذا كان المعلوم أنه سيتوب في المستقبل، أن يجب إدامة تكليفه، ليصح أن ينتفع بما سلف من طاعاته.

قيل له: إنه كان متمكنًا من قبل، من أن ينتفع بها، بأن يفعلها معرّاة من الفسق، فإنما أُوتِي من قِبَل نفسه منها. وزيادة التكليف ليست بواجبة، وليس كذلك الحال فيما قدمناه، لأنه تكليف مستأنف، فلا بد من حصول شرط حسنه.

فإن قال: فيجب ألا يحسُن أن يكلف الفاسق، إذا سها عن فسقه، لأن هذه العلّة قائمة.

قيل: إن السهو الذي يوجب تعذّر التوبة عليه، يوجب ألا يحسن تكليفه، لو حصل لكان السهو لا يخرجه من أن يخاف في الجملة من المعاصي الواقعة، فتصح التوبة منه، وإن كان غير عالم بأعيان ما فعله من المعاصي، بأنا لا نجعل العلم بأعيانها، شرطًا في صحة التوبة، بل قد يصح مع فقد هذا العلم، بأن يكون عالمًا بمعاص في الجملة، أو خائفًا من ذلك. ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالى لا يجوز أن يديم التكليف، إلا ويخطُر بباله أمر ما واقعه من المعاصي، ليصير خائفًا، وللتوبة طالبًا، حتى إذا لم يفعلها، يكون قد أُتِي من قِبَل نفسه.

[في بيان أن التوبة سببٌ لإزالة العقاب]

فإن قال: فيجب فيمن اعتقد في معاصيه أنها طاعات، ألا يحسُن منه تعالى أن يديم تكليفه، لما أنكرتموه من العلّة.

قيل له: إنه يمكنه إزالة هذا الجهل في الوقت، بأن يعدل عنه إلى الشك، فيتوب من المعاصي على الجملة، فهو متمكن من أن ينتفع بتكليفه المستقبل، ويمكنه الوصول إلى الثواب، بفعل ما كلّف، فخالف حاله حال ما قلناه لمن جوّز في التوبة ألا تكون مقبولة. ولهذه الجملة أبطلنا قول مَن يقول: إن التوبة من الفعل هو ضده، وإبطاله، والتكليف ثابت، فلا يجوز أن

يكون هو التوبة، وأبطلنا بمثله أن يكون شرطًا في التوبة. ولهذه الجملة بيّنا أن رد الغصْب إنما يكون شرطًا في التوبة إذا أمكن، فأما إذا تعذّر، قام العزم مقامه، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو أُلجىء الجاهل إلى ما يقتضي بقاء جهله، بأن عرف أنه لو حاول الشك، لمنع منه أن يونبه، كانت تصح، وإن لم يمكنه إبطال الجهل، بأن يندم عليه، وبين أن يصح أن يندم عليه، إذا خاف أنه قبيح، وإن لم يعلمه جهلًا. ويصح أن يندم عليه، من حيث اعتقده، وهو غير ساكن النفس إليه، لا على جملة ولا على تفصيل. وأحد ما يدل على ذلك، أنها لو لم يسقط العقاب، لوجب في الثابت أحد أمرني: إما أن يحسن عقابه، فيكون من أهل النار، أو يدخل الجنّة، ويتفضل عليه، لأن نفس التوبة، لا يجوز أن يستحق بها من الثواب ما يوفي على عقاب فسقه وكفره، فلو لم يسقط العقاب، لوجب أن يكون ثوابها محبطًا، وأن يكون باستحقاق العقاب أولى. وإن لم يتفضل عليه، فهو من أهل النار، وإن تفضل عليه فهو بمنزلة حُور العِين، في باب أنه يتفضل عليه ولا يُثاب. وهذا خلاف إجماع الأئمة، في أن المكلف في الجنّة، حاله مخالف لحال الولدان والحور، في باب الإثابة، ولا يمكنه أن يقول: إن التوبة وإن لم تسقط العقاب، فلا يجب ما قلتم، لأنه يستحق بها الثواب، لأنّا قد بيّنا أن ذلك يقع محبَطًا، وكذلك فلا يمكنه أن يقول إنه يستحق بسائر الطاعات، معها أو بعدها، الثواب، لهذه العلّة، فلم يبق في الثابت لو كانت الحال ما قالوه، إلا ما ذكرناه.

وأما قول مَن خالفنا: إن التوبة وإن لم تسقط العقاب، فإن عقابه يقبح، فبعيد، لأنه إذا كان إنما يقبح لمكان التوبة، ولولاها لما قبح، فيجب أن تكون هي المسقطة، على ما ذكرناه في الاعتذار.

وبعد، فإن صحّ أن يقال ذلك فيها، ليَجُوزنَّ في الفعل القبيح، وإن كان العقاب يُستَحق عنده، ولولاه كان لا يستحق أن يقال: إنه ليس بسبب لاستحقاقه، كما قالوا في التوبة إنها ليست بسبب لإزالته. فأما قولهم إن عقابه

إنما يقبح، لأنه عند التوبة كأنه لم يواقع المعصية، ومَن هذا حاله لا يحسن عقابه، فبعيد، لأن الذي صيره كذلك، هو التوبة، فيجب أن تكون هي المزيلة، على ما قدّمناه. ويجب أن تكون مزيلة على قولهم، أولى؛ لأن عندهم يقبح من الله تعالى إسقاط العقوبة، وإنما يحسن ذلك عندهم في الثابت؛ وعندنا قد يحسن من الله تعالى ذلك، لو ابتدأ به، فكأنهم قالوا في التوبة، وهي مما بها يزال العقاب، حتى لا يصح أن يزول إلا بها: إنها ليست هي المؤثرة، وإن كانت مؤثرة عندنا، مع أن الإزالة قد تقع بغيرها.

فأما قولهم إن عقابه لا يحسن من جهة الأصلح، فكإطلاق في العبارة، لأنه إذا كان داخلًا في باب الأصلح عند التوبة، ولولاها لم يدخل فيه، فيجب أن تكون هي المؤثرة كما يقال بمثله في استحقاق العقاب والثواب، ومتى قالوا: إنما يقبح عقابه ليكون داعية التوبة، وهذا وجه الصلاح فيه، فلا فرق بينهم وبين مَن قال: إن الفاسق يقبح عقابه، لأنه داعية التمسك بسائر طاعاته، وإن كان مصرًا على الفسق، وذلك يبيّن أن للتوبة تأثيرًا في ذلك، حتى يصح ما ذكروه، وإلا كان الحال فيها، والحال في غيرها، من الطاعات بمنزلة واحدة.

فصل في أن الندم وحده لا يكون توبة

[في بيان أن الندم دون العزم لا يكون توبة]

لو كان وحده توبة، لوجب أن يصح مع العزم على أمثال ما ندم عليه في المستقبل، كما يصح مع فقد ذلك، لأنه كان يجب في هذا العزم، أن يكون بمنزلة ذنب، فإذن التوبة لا تؤثر فيها. فإذا وجب فيما هذا حاله ألا يمنع من صحة التوبة، فكذلك القول في هذا العزم.

فإن قال: هذا العزم يبطلها، كما يبطلها الإلجاء والمنع وما شاكله، فكذلك لا يمنع ذلك من أن الندم هو التوبة، فكذلك ما ذكرتم.

قيل له: إن الإلجاء والمنع إنما أثّرا في ذلك، لما كانت التوبة هي الندم مع العزم المخصوص، وذلك العزم المخصوص لا يقع على الوجه الذي يصح

عليه، إلا مع التخلية والبتِّ، فمن قولك إنه لا معتَبَر بالعزم، فينبغي أن نقول إن الندم توبة، وإن الإلجاء لا يؤثر فيه، وكذلك فالعزم الذي ذكرناه لا يؤثر فيه.

فإن قال: إني أقول إنه يؤثر في صحته. قيل له: فيجب أن يصح أن يكون معتذرًا من قبل، ولدفع العزم على قتل ولديه أخر، حتى لو أظهر ذلك لعد معتذرًا. وقد بيّنا فساد ذلك. ويجب أن يكون الغاصب مع التمكن من الرد، معتذرًا مع العزم على الجنس. وهذا مما يعلم بُطلانه باضطرار.

وبعد، فإن أحدًا ممن خالف لا يقول في الغاصب: إنه يكون تائبًا، بالندم على غَصْبه، وهو حابس له، متمكن من ردّه.

وبعد، فإنه يجب على هذا القول، أن يكون المُصر تائبًا، لأن العزم الذي ذكرناه من أوكد ما يصير به مُصِرًا، وقد فصل العقل بين المُصِرّ والثابت، فإذا كان بنفس الندم لا يخرج عن كونه مُصِرًا، فقد بطل كونه توبة.

فإن قال: إن المصرّ عندي هو الذي يدوم على المعصية.

قيل له: فيجب على هذا الوجه ألا يصح وصفه بأنه مُصِر إذا عدل عن المعصية إلى الأكل والشرب، حتى لا يكون مُصِرًا على الغصْب، إلا مَن يفعل الغصْب على الاتصال، وكذلك القول في الزنى والسَّرَق، وكان يجب إذا عدل عن الزنى بواحدة، إلى الزنى بأُخرى، ألا يكون مصرًا، للقطع الواقع، وبطلان ذلك معلوم باضطرار. وإنما يصفون العاصي بأنه مُصِر، متى دام عليه، أو كان متمسكًا به، للعزم الذي ذكرناه.

فإن قال: إن الندم إنما لا يكون توبة مع العزم الذي ذكرتموه، لأنه مُصر، إذا كانت الحال هذه؛ فأما إذا انفرد الندم فهو ثابت، فلا يمتنع أن يكون توبة.

قيل له: قد بيّنا أنه لو كان بانفرادِه توبة لما أثر هذه العزمُ فيه، إلا كتأثير ذنب مقارن له، فإذا كان لا بد أن يؤثر فيه، على غير قَرْنه، فيجب فساد كونه

توبة بانفراده، فإن قال: فأنتم إذا قلتم إن التوبة هي الندم والعزم، فلماذا يؤثر هذا العزم فيه؟

قيل له: لأن هذا العزم، يضادّ العزم الذي يجب أن يقارن الندم، فلا يصح مع وجوده ذلك العزم، فصار هذا العزم كالمنافي لما لا يتم كون الندم توبةً إلا به، ومعه، فأما إذا قلت إنه التوبة وحده، فيجب ألا يصح ذلك.

[في الاستدلال على أن الندم لا يعني التوبة]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك، أن تصح توبة الممنوع الملجَأ، لأن من حق الندم أن يتعلّق بالماضي فقط، وإنما ينبغي أن تعتبر صحته بأحواله الماضية، دون المستقبلة، وبَيَّن أن ذلك يوجب قبول توبة أهل النار، وبيّن بأنه لا بد عند معاينتهم النار من أن يندموا، فكان يجب ألا يعاقب الله أحدًا، وبين أن القول: «من شرط التوبة التخلية والتمكن من فعل القبيح» إنما يصح متى قُرن إلى الندم العزم على ترك معاودة أمثاله، لأن العزم يتعلق بالمستقبل، فلا يمتنع أن يعتبر في حاله أن يكون ممكنًا، ويصفه المكلف، حتى يصح منه هذا العزم على وجه يصح عليه.

فإن قال: فقد رُوِيَ عنه عليه السلام أنه قال: (الندم توبة)[١].

قيل له: إن من حق السمع أن يُرَتَّب على ما يدلّ عليه العقل، فإذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم، في كونه توبة، فالواجب أن يحمل الخبر على ما يوافقه، وإنما أراد صلّى الله عليه وسلّم، إن صح الخبر، أنه لا بد من الندم في التوبة، ليس أنه بانفراده يكون توبة، ليبطل تقدير مَن يقدر أن ترك المعصية توبة، فبيّن صلّى الله عليه وسلّم أن الترك لا يُغْنَى، وأن الواجب الندم، ولولا صحة ما ذكرناه، لوجب أن يكون الندم توبة، مع العزم الذي قدمنا ذكره، ومع الإصرار، وقد بيّنّا فساد ذلك.

(١) رواه ابن ماجه في سُننه من حديث عبد الله بن مسعود.

وبعد، فإن من حق التوبة أن يكون لها تأثير في الإقلاع عن المعصية، ولو كانت هي الندم فقط، لم يكن له تأثير إلا كتأثير الترك فقط.

فإن قال: إنه لا يجوز أن يكون نادمًا على القبيح لقبحه وهو مقيم على شيء من القبائح، فهذا تأثيره.

قيل له: وكذلك فلا يجوز أن يكون تاركًا القبيح وهو مقيم عليه، فلا بد من أن تكون التوبة من صفتها أنها تقتضي الامتناع من المعاصي، حتى لو دام حال الثابت على ما هو عليه، لم يقع منه المعاصي. وهذا لا يكون إلا ويقترن بالندم العزمُ الذي نقوله في هذا الباب.

فإن قال قائل: إني أقول إنه لا بد من العزم على ترك القبائح في المستقبل، كما تقولون، لكنني أقول فيه إنه مما يجب أن يوجد مع الندم، وإن كان الندم هو التوبة، كما تقولون: إن التوبة هي الندم والعزم، وإن وجب أن يكون رَادًّا للغصْب، ومفارقًا لسائر المعاصي، ولا تجعلون ذلك هو التوبة.

قيل له: إن كل شيء لا نجعله توبة، قد تصح التوبة مع تعذّره، فلو كان الندم هو التوبة دون العزم، لصحّ كون هذا الندم توبة، مع تعذّر العزم، فإذا بطل ذلك، صح أنهما جميعًا توبة.

فإن قال: ما أنكرتم أنه التوبة دون العزم، لكنه لا يجوز الندم على القبيح لقبحه إلا وما دعاه إلى ذلك يدعوه إلى أن يعزم على ترك القبائح لقبحها، فإنما وجب مقارنة العزم للندم لهذه العلّة. وهذه العلّة لا تزول البتة، فلذلك وجب في كل حال أن الندم لا يكون توبة، حتى يقترن به هذا العزم.

قيل له: لا فرق بينك إذا قلت هذا القول، وبين مَن قال: إن العزم على ترك القبائح لقبحها هو التوبة، لكنه لا يصح إلا مع الندم، لأن ما دعاه إليه، يدعو إلى الندم، فإذا كان حالهما في هذا الوجه يتساوى، فمن أين أن الندم هو التوبة دون العزم؟ وإنما كان كذلك، لأن العازم يتصوّر في

القبائح المَضَرة، حتى يعزم على تروكها، ولا يجوز أن يعزم والحال هذه وقد وقعت منه معاص إلا ويتصوّر فيها المَضَرة، ولا يجوز والحال هذه ألا يندم عليها.

فإن قال: إنما جعلت الندم توبة، لأنه المتعلق بما تاب منه، وليس للعزم تعلّق بما قد وقع، وإنما يتناول المستقبل، والتوبة لا بد من أن تكون توبة من أمر مخصوص. فيجب أن يكون لها به تعلّق، فإذا كان الذي يتعلّق بما تاب منه هو الندم، فبأن يكون هو التوبة أولى.

قيل له: إن كنت أردت بقولك: (إن الندم هو التوبة) هذا المعنى، فلسنا تخالف فيه، لأنا لا نقول في العزم إنه يتعلق بالماضي كالندم، ويعود الخلاف في ذلك إلى العبارة، وإنما نريد أن نبيّن ما يتعلق بالمعنى، وقد بيّنّاه من حيث دللنا على أنه لا بد من العزم مع الندم.

وبعد، فإنه يقال له: إن الندم لم يحصل توبة لتعلّقه بالمعصية فقط، لأنه لو تعلق بها مع العزم على مثل تلك المعاصي في سائر الوجوه، من الجنس والعِظَم، والزواجر والدواعي، لما كان توبة والتعلق حاصل، فإذن إنما يكون توبة لا للتعلق فقط، فإذا صح ذلك لم يمتنع فيما لا يتعلق به أن يكون من جملة التوبة، إذ قد خرج الندم من أن يكون إنما سُمِّي توبة، لما يتميز به من العزم وهو التعلق.

[في بيان أن التوبة هي اقتران الندم بالعزم]

وبعد، فإن التوبة إنما توصف بذلك لتأثيرها في إزالة العقاب المستحَق على ما هي توبة منه، لا لأجل تعلّقها، يبيّن ذلك أنها إذا لم تؤثر هذا التأثير لم تكن توبة، وإن تعلقت، فإذا صح ذلك وثبت بالدليل أنها إنما تؤثر فيما قلناه، إذا اجتمع مع الندم والعزم، فيجب أن يكون بمجموعهما توبة.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لا يجوز أن يكون نادمًا على القبيح لقبحه مع التمكن، إلا وهو عازم ألا يعود إلى مثله، لأن الداعي إلى الندم،

على هذا الحد، يدعو إلى العزم الذي قلناه والحال هذه، لكنه لم يجعلهما توبة من حيث لا ينفك أحدهما من الآخر، لأن عنده أن الندم على هذا الوجه، لا يجوز أن يجامعه الإقدام على معصية يَعلم أنها معصية، أو على جنس الغضْب والامتناع من ردّه، ولم يجعل ذلك توبة من حيث لا بد من وقوعه، فالذي لأجله يُحكم بأنهما معًا توبة، هو ما قدمناه، لا لأن أحدهما لا ينفك من الآخر. ومما يُبين ما قلناه: أن أصل التوبة هو الاعتذار، على ما تقَدم القول فيه، فإذا صح أن الندم وحده في الاعتذار، لا يكون مزيلًا للذم، حتى يقترن به العزم على ألا يعود إلى مثله، في كونه إساءة، فكذلك القول في التوبة، ولا يمكنه أن يخالف في الاعتذار، لأنه يؤدّي إلى دفع الضرورة، وذلك أنه كان يجب متى ندم على قتله ولد زيد، مع عزمه على قتل أولاده، وانتهاك حريمه، وسلب أمواله، أن يكون معتذرًا، حتى لو صرّح بذلك وأظهره، كان لا يؤثر في صحة اعتذاره. وهذا مما يعلم بطلانُه باضطرار، فيجب أن تكون التوبة مباينة في هذه القضية.

فصل في أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالقبيح على وجه مخصوص

[في بيان أن الندم يكون توبة إذا تعلق بالقبيح لقبحه]

قد علمنا أن الندم يصح أن يتعلق على وجوه، فهو مخالف في بابه للقدرة التي إنما تتعلق على وجه واحد، والإرادة التي إنما تتعلّق على طريقة واحدة، وهو موافق الاعتقاد والعلم، لأنه من جنسهما، أو مخالف لهما، ولا يصح وجوده إلا معهما، فيجب أن يكون تعلّقه كتعلقهما. وهذا مما يعرفه أحدنا من نفسه، لأنه يجد نفسه نادمًا على الفعل على جهاد، والفعل لا يتغير، لأنه يجوز أن يندم عليه، لأنه ضرر، ويجوز أن يندم عليه، لقلّة انتفاعه به، أو لما فيه من الذم، أو من العاقبة الذميمة، أو لأنه قبيح، أو لأنه معصية لفلان، أو طاعة لفلان، إلى غير ذلك من الوجوه. وذلك يبيّن صحة ما قدّمناه.

فإذا ثبت ذلك فالندم لا يكون توبة، من حيث كان ندمًا فقط، لأنه لا بد من أن يتعلق بالفعل على وجه مخصوص؛ فإذا صح ذلك، فالذي يكون توبة من الندم، هو أن يتعلّق بالقبيح لقبحه، أو يقدر هذا التقدير فيه، لأنه قد يكون ثابتًا بالندم الذي لا متعلق له، بأن يظن أنه فعل قبيحًا، فيندم على ما ظنّه، ويكون ثابتًا في الحقيقة، ولذلك صح أن يتوب مما لا يعلمه من القبائح التي واقعها، إذا ظنّها، كما يصح أن يتوب مما لا يعلم تفصيله، ولذلك شرطنا ما قدّمناه. وقد يجوز أن يكون الندم توبة مما لا تعلق له به، إذا تعلّق بسببه. وعلى هذا الوجه قلنا: إنه إذا رمى مؤمنًا يصح أن يتوب قبل إصابته، بأن يندم على ما يفعله من السبب، لقبحه ولقبح ما من شأنه أن يتولد عنه، فيكون تائبًا مما لم يقع، لندمه على سببه الواقع، فالندم الذي يجعله توبة لا يخلو من هذه الوجوه، ومن حقّه ألا يكون توبة دون أن يكون متعلقًا بالماضي، ويكون هذا تقديره، وأن يتعلق بفعله أو بإخلاله بالفعل، ولذلك لا يصح أن يتوب من فعل غيره كما يصح أن يتوب من فعله، وليس الاستغفار للغير بتوبة في الحقيقة، لأنه لو استغفر للكافر والفاسق، لم يُزل بذلك عقابهما. ولو كان توبة في الحقيقة من فعل الغير لزال به العقاب، فصار سبيل الاستغفار سبيل الشفاعة، في أنه لا يكون توبة، ولذلك لا يزول به العقاب على حد الاستحقاق، وإنما يجوز في الفعل أن يزول عنده، على جهة التفضل. هذا إذا كانت التوبة توبة من القبيح. فأما إذا استحقّ المكلف العقاب، بأن أخلّ بالواجب، فلم يفعله، فتوبته من ذلك إنما هو بأن يندم؛ لأنه لم يفعل الواجب، هو عِلْم بانتفائه من قِبَله، فالندم عليه يقع على هذا الحد، لكنه يجب أن يندم عليه من حيث كان واجبًا، كما يجب في القبيح الذي فعله أن يندم، عليه من حيث كان قبيحًا، ثم يكون العزم في الوجهين مطابقًا للندم؛ على ما سنبيّنه.

فإن قال: ومن أين أن الندم لا يكون توبة دون أن يكون ندمًا عليه لقبحه.

قيل له: لأنّا قد بيّنا أن أصل التوبة الاعتذار، وقد ثبت أنه لا يكون معتذرًا بالندم، دون أن يكون متعلقًا بما فعله، من حيث كان إساءة، لأنه لو

صح أن يكون اعتذارًا لوجه سواه، لأدّى إلى جواز قبول اعتذاره، إذا ندم على قتل أحد الولدين، مع إقامته على الآخر، على بعض الوجوه. فإذا صح في الاعتذار ما ذكرناه، فيجب أن تكون التوبة بمنزلته، لأن العلّة في الاعتذار، أنه إنما استحقّ الذم الذي يزول بالاعتذار، من هذا الوجه، فوجب أن يندم عليه من هذا الوجه، فكذلك إذا كان إنما يستحق العقاب على الفعل من حيث كان قبيحًا، فيجب أن يندم عليه على هذا الوجه. يبيّن ذلك أن ما عدا صفة القبح من الوجه، يتساوى في أنه لا تأثير له في استحقاق العقاب، فلو صح في الندم أن يكون توبة، لتعلّقه ببعض تلك الوجوه، لم يكن بعضها أولى من بعض، فكان يجب أن يصح كون الندم توبة، وإن كان ندمًا على الفعل، لأنه أضرّ بجسمه أو لأنه أضرّ بجاره، إلى غير ذلك من أحواله، وفساد ذلك معلوم، فوجب أن يكون جميع هذه الوجوه متساوية في أن الندم إذا تناولها لا يكون توبة، وأن يكون المعتبر بالوجه الذي ذكرناه. ويدلّ على ذلك أن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب، على ما بيّنّاه، وقد علمنا أنه إنما استحق العقاب بالفعل لقبحه، لا لغير ذلك من أحواله. فيجب أن يندم عليه عاى هذا الحد، ليكون مزيلًا للعقاب، ومتى ندم عليه لا على هذا الحدّ صار في حكم النادم على غير هذا الفعل، لأنه لا بد من اعتبار وجه في الفعل والندم، كما لا بد من اعتبار نفس الفعل، فلو صح أن ذلك كونه يتخطّى الوجه الذي يليه استحقّ العقاب في باب الندم، لصح أن يتخطّى نفس الفعل، ويصح مع ذلك كونه توبة. يبيّن ما ذكرناه أنه إنما أقيم الندم الذي هو التوبة، مقام ألا يفعل القبيح، لأنه لما لم يمكنه وقد فعله أن يصير لا فاعلًا، وجب أن يفعل ما يقوم المقام، فإذا كان لو أمكنه ألا يفعله ما فعله، للزمه ألا يفعله لقبحه، لا لغير ذلك من أحواله، فكذلك إذا تلافاه بالندم، فالواجب أن يندم عليه، على هذا الوجه دون سائر الأحوال. فإن قال: أليس لو لم يفعله لا لقبحه، لما استحقّ العقاب، كما إذا لم يفعله لقبحه لم يستحقه، فاعتبرتم في زوال العقاب كونه غير فاعل القبيح فقط، فهلا قلتم إن الندم بهذه المثابة في أنه يعتبر فيه التعليق بما فعله، على أي وجه كان.

قيل له: إن الذي اعتمدناه غير الذي قدرته، وذلك أن من حق مَن لا يفعل القبيح ألا يستحق العقاب، خطر ذلك بباله أو لم يخطر، لأنه إنما يستحق العقاب إذا فعله، فأما إذا لم يفعله، فلا يجوز أن يكون مستحقًا له، ولو كان هذا مرادنا، لوجب أن يصح منه الندم على أي سبيل كان، ويكون تائبًا بذلك. وقد علمنا فساد ذلك، إنما أردنا بالكلام أن الواجب عليه إذا دعته الدواعي إلى الفعل القبيح، وعرفه قبيحًا وتصوّره، ألا يفعله، أو يتركه لأجل قبحه، حتى يستحق بذلك الثواب. ومتى لم يفعله على هذا الحد، لم يستحق به ثوابًا، فكأنه إنما ينتفع بألّا يفعل القبيح على هذا الحد، وقد صح أنه يلزمه أن يندم، على وجه ينتفع بالندم، فيجب أن يكون الندم في هذا الوجه بمنزلة تركه القبيح على وجه ينتفع به، وإذا كان هذا مرادنا فالذي أوردته ساقط. يبيّن ما قلناه أن الندم إنما يكون توبة إذا وقع وقد بلغ فيه نهاية التمكن في بذل الجهد، حتى يصح أن يقدر تقدير ألّا يفعل ما تاب منه، فإذا صح ذلك، فلو ندم عليه لا لقبحه، لم يكن هذا حاله، وإنما يصير بهذه الصفة إذا ندم عليه لقبحه، وعزم على ألا يعود إلى مثله في القبح، فيجب ألا يكون توبة إلا على هذا الوجه.

[في بيان أن من حق الندم أن يكون على القبيح لقبحه فقط]

فإن قال: أليس قد يكون تائبًا عندكم من بعض اقبائح دون بعض، وإن لم يكن باذلًا لجهده؟

قيل له: أما وهو عالم بجميع ذلك فلا يصح. فأما إذا علم ما ندم عليه، واعتقد في غيره من القبائح أنه حسن، ففي هذه الحال، لا يمكن في بذل الجهد أن يكون نادمًا عليه، مع اعتقاده فيه أنه حسن، لأنه يعود بالنقص على توبته. فإنما يلزمه أن يشك، ثم يعلم بقبحه، ثم يتوب منه. أو يكون تائبًا في حال شكّه منه، على حد الجملة، على ما نبيّنه فيما بعد، فذلك غير لازم على ما قلناه.

فإن قال: إنكم بما أوردتموه من الدلالة، إنما بيّنتم أنه لا بد من أن يندم على الفعل لقبحه، ليكون تائبًا، وهذا مما لا يخالَف فيه، لكنّا نقول: إنه يصح

أن يكون تائبًا إذا ندم عليه لقبحه ولعظمه، أو لقبحه وكثرة الزواجر عنه، أو لقبحه وكثرة الدواعي إليه، أو لقبحه إذا كان من جنس مخصوص، أو لقبحه إذا كان كبيرًا ولم يك صغيرًا، أو لقبحه وإن كان مقيمًا على قبيح آخر، لأن القبائح تتزايد عندنا، أو لقبحه ولبعض وجوه القبح دون بعض، فيصح على ما قلناه أن يكون مقيمًا على غير ما تاب منه من القبائح، مع علمه به إذا لم يكن بصفة ما ندم عليه في الوجه الذي ذكرناه. وإنما الخلاف بيننا وبينكم في هذا الموضع فبيّنوه.

قيل له: قد بيّنا أن التوبة أصلها الاعتذار، وقد ثبت أنه لو أساء إلى غيره، فاعتذر إليه لأنه أساء، ولبعض الوجوه الذي ذكرته، لم يجب قبول اعتذاره، لأنه لو وجب ذلك، لصحّ أن يعتذر من قتل ولده، فهو إذا كان دونه في العظم، ومفارقًا له في الزواجر والدواعي، وجب أن يصح أن يعتذر من قتل ولده، فهو مقيم على ترك هتك حريمه، لأنه مفارق له في الجنس، وإن ساواه في القبح. بل كان يجب أن يصح أن يعتذر إليه من كسر قلم له، وهو مقيم على قتل ولده، لمفارقته له في الوجه الذي يُذم عليه، فالذي سأل عنه يوجب جواز قبول اعتذاره من الإساءة، مع إقامته على ما هو مثلها، أو أعظم منها، إذا فارقه في الجنس، وفي سائر الأحوال التي قد سأل عنها. فإذا بطل ذلك لما فيه من جَحْد الاضطرار، فيجب بطلان جميع ما سأل عنه.

فإن قال: قد ثبت أنه يصح أن يعتذر من قتل ولده، مع إقامته على تناول اليسير من ماله، وذلك يدل على أن للعظم مدخلًا في هذا الباب.

قيل له: لو كان الأمر كما قلته، لوجب أن يكون ما انحطّ عن رتبة قتل الولد في العظم يسيرًا، بمنزلة ما انحطّ عنه كثيرًا، في الوجه الذي ذكرته، فكان يجب أن يلزم قبول عذره من قتل ولده، مع إقامته على قتل ولدٍ دونه في العلم والصلاح، أو مع إقامته على جرح ولد آخر، أو على اغتصاب ماله، وهَتْك حريمه؛ فلما بَطَل ذلك، علمنا فساد ما أوردته، وثبت أن يسير ذلك ككبيره، في أنه لا يصح أن يكون معتذرًا مع الإقامة عليه، وفي بطلان

التعلّق بالعظَم. وكان يجب على هذا القول، أن يصح أن يكون معتذرًا من غصْب ماله، مع إقامته على حبسه مع شدّة المطالبة والحاجة، لأن الأول أعظم، ولمفارقته في الجنس، ولجواز أن يختلفا في الزواجر والدواعي، أو لسائر ما ذكره، وفساد ذلك يبيّن بطلان ما سأل عنه، فكان يجب على ما ذكره، أن يصح أن يندم على ما تقدم منه من الربا، وهو مقيم عليه، بأن تكون دواعيه في الأول أقوى، وزواجره أشد، لأن المقدِم على الزنى قد تخف شهواته بعد قضاء بعض الوطَر، وإن كان مديمًا للزنى. وكان يجب متى اعتُبر الجنس أن يصح أن يكون تائبًا من الزنى إذا فارقه، وإن كان مقيمًا على المَسّ والقُبْلة، لمفارقتهما للزنى في الجنس، والاسم. وهذا يوجب أن تصح توبته عن الإيلاجة وهو في الثانية، وأن تصح توبة الزناة إذا استراحوا إلى خلاف الزنى من وجوه المتعة بالمزنيّ بها.

[في الاستدلال على أن الندم يكون على القبيح لقبحه فقط]

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله، أن الاسم والجنس لا معتبر بهما في هذا الباب، لثباتهما والتوبة غير واجبة، فإذن يجب أن يكون المعتبر بالقبح دونهما، لوجوب التوبة متى حصل الفعل بهذه الصفة. وبيَّن أنه لا معتبر بكون القبيح وطأ، وأن (الزنى) يفيد (الوطء) إذا كان قبيحًا، على وجه مخصوص فإذا لم يعتبر بكونه وطأ فالمعتبر هو بالقبح، وإلا أدّى ذلك إلى جعل ما ليس بعلّة علّة في هذا الباب. وبين أن هذه الطريقة بمنزلة قول مَن قال: إن ذات المتحرك مع ذات الحركة، لمجموعهما علّة في كونه متحركًا.

واعلم أن الشبهة تقلّ في ذكر الاسم والجنس، وما يجري مجراهما في باب التوبة، لأن ذلك مما لا مدخل له في العقاب، ولا في قبح القبيح، وإنما الذي يلتبس الحال فيه، ماله في هذا الباب تأثير، أو في باب ما يستحق به زيادته ونقصه، أو في حال فاعل القبيح تأثير، نحو أن يقال: إنه يُعْتَبر القبح إذا تعاظم وتزايد، فنعتقد في القبيح أن التزايد يصح فيه، أو نقول إنه يُعتبر عظم عقابه، أو نقول إنه يعتبر جهات قبحه، أو نقول إنه يعتبر ماله يفعله الفاعل من

الدواعي، أو نقول إنه يعتبر ما يجب لأجله أن ينصرف عنه من التفاخر، أو نقول: إن كل ما ذكرناه أو بعضه، لمجموعه يعتبر. فأما ما عدا ذلك فالشبهة فيه يسيرة. فاعلم أن القبح في كونه قبيحًا، لا يصح التوليد فيه، كما لا يصح التزايد في الوجود والحدوث، وكون الخبر صدقًا أو كذبًا، فلا يصح على الحقيقة أن يقال في قبيح: إنه أقبح من قبيح، إلا أن يراد بذلك عظم ما يستحق به، كما لا يصح مثله في الصدق والكذب، من قبل أن حدّ كونه قبيحًا يمنع من صحة التزايد فيه، لأن معناه أنه مما يستحق به الذم إذا وقع من فاعله، على وجه مخصوص، وأنه متى علمه على هذا الوجه لم يكن له أن يفعله، وقد عرفنا أن في هذا الوجه لا يصح أن يزيد بعضُ القبائح على بعض، لأن حكم جميعه في ذلك يتفق ولا يختلف، كما أن حد الصدق أن مخبره على ما تناوله، فلم يصح فيه تزايد. وقد علمنا أنه لا دخل تحت الصفة الدلالة عليها، ولا الوجه في ثبوتها، ولا حال الفاعل، فلا يصح أن يقال إنه يتزايد لأمر يرجع إلى حال الأدلة، أو إلى حال جهات القبح التي تجري مجرى العلّة والدلالة، كما لا يصح أن يقال إنها تختلف لأمر يرجع إلى الفاعلين.

فإن قال: كل ما ذكرتموه مسلم إلا وجوه القبح، فإنها إذا أثرت في قبحه، فيجب أن يكون القبح الذي يقبح من وجهين، أزيد في قبحه من القبح الذي يقبح من وجه واحد، أو ليس من قولكم: إن القادر بقدرتين، أقدر من القادر بقدرة واحدة والأسود بسوادين أشد سوادًا من الأسود بالسواد الواحد، فهلا قلتم بمثله في القبيح؟

قيل له: إن الذي ذكرته في العلّة، ليس بمطرد في كل العلل، ألا ترى أنا لا نقول إن أحد العالِمين أعلم من الآخر، إذا كان يعلم الشيء الواحد بعلوم، والآخر يعلمه بعلم واحد، كما جوّزته في القدرة، فليس المعتبر بكثرة العلل، وإنما المعتبر بأن يكون لكثرة تأثيره في الصفة، فلما كان لكثرة العلوم إذا كانت متناوِلة لمعلومات، تأثير في هذا الباب، وجب أن يكون أعلم من العالم ببعضها، كما وجب مثله في القدرة، وليس لكثرة العلوم، والمعلوم

واحد، تأثير في ذلك، كما ليس لكثرة الجناة في المحل الواحد، لو وجدت، تأثير في ذلك، فإذ صح ما ذكرناه في العلل، فبألا يجب ذلك في جهات القبح، أولى.

وبعد، فلو صحت هذه الطريقة في العلل، لم يجب مثلها في جهات القبح، لأنها لا توجب كون القبح قبيحًا، لاستحالة الإيجاب منها، لأنا ربما نرجع في جهات القبح إلى علم العالم، وربما نرجع فيه إلى عدم معان، أو تقدم معان، أو تأخرها، ويستحيل فيما هذا حاله الإيجاب، فهي مفارقة للعلل، فلا يجب أن تكون محمولة عليها، وإنما ينبغي أن تعتبر نفس الصفة، لا الأمور المؤثرة فيها، فإن صح فيها التزايد، حكم بذلك، وإن لم يصح، لم يحكم به، فالقبيح الذي يقبح لأنه كذب وظلم، لا يجب أن يكون أزيد في قبحه من الظلم الذي يقبح لذلك فقط. فأما أحد الأسودين، فإنما يقال هو أشد سوادًا، لقوّته على الإدراك، وقد علمنا أن ذلك لا يتأتى في القبيح، إلا أن يراد به كثرة الأدلّة، التي هي طريق المعرفة بقبحه، وقد بيّنّا أن ذلك لا يعتبر به في هذا الباب.

[في بيان أن القبائح لا يصح فيها التزايد]

فإن قال: فهذا القول يوجب عليكم ألا يقال في الكفر: إنه أقبح من الصغيرة ولا يقال في الكذب على الله إنه أقبح من الكذب على زيد، ولا يقال في القتل إنه أقبح من الضرب. وفي ذلك خروج عن المُتعارف.

قيل له: إن كنت بهذا السؤال تنصر سؤالك الأول، فذلك يتناقض، لأن وجوه القبح قد تحصل في الصغير، ومع ذلك يقال فيما اختصّ بوجه واحد: إنه أقبح منه، كالجهل بالله سبحانه، والكذب الذي يضرّ زيدًا.

فإن قال: لم أرد به نصرة الأول، وإنما أوردته على جهة الابتداء، فما الجواب عنه؟

قيل له: إذا ثبت بما قدّمناه أنه لا يصح التزايد فيه، صرف هذا القول المتعارف إلى أن المراد به العظم، كما يقولون في زيد: إنه أصدق من عمرو،

ويُراد به الكثرة في صدقه، أو انتفاء الكذب عن أخباره. يبيّن ذلك أنك لو تتبعت مقاصد مَن يُطلق هذا الكلام، لوجدتهم يريدون ما ذكرناه. ولذلك لا يقولون في أحدهما: إنه أقبح من الآخر، ولم يعتقدوا زيادة ما يستحق به من ذم وعقاب. وعلى هذا الوجه يقولون في كفره نعمة الوالد، إنه أقبح من كفر نعمة الأجنبي، لأنهم يعتقدون فيه ما ذكرناه. وإذا بيّنّا لإطلاقهم وجهًا صحيحًا، يوافق ما دللنا عليه، فلا وجه للاعتراض به على ما قلناه، لأن هذا الإطلاق لا يكون بأكثر من إطلاق الكتاب والسنّة، فيما ظاهره التشبيه، فالخبر إذا تعلّق به المخالف، فكما أنا نتأوله على ما يوافق أدلّة العقول، فكذلك القول فيما سألت عنه، فصار قولهم «أقبح» على هذا الوجه، بمنزلة قبولهم أضرّ. وهذه الصفة مما يصح فيها التزايد لا محالة. ولهذه الجملة يقلّ في كلامهم في القبيحين، إذا وقعا ممن ليس بمكلف، القولُ بأن أحدهما أقبح من الآخر، لمّا لم يصح استحقاق العقاب والذم فيهما.

وبعد، فلو سُلّم أن القبائح يصح فيها التزايد، لم يكن بقادح في طريقتنا في التوبة، لأنا إذا دللنا على أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه فقط، دون سائر أحواله، فالزائد والناقص من القبائح، بمنزلة داخل فيه، ولا يصح والحال هذه أن يكون مقيمًا على شيء من القبائح، كان مساويًا لما يُذَم عليه، أو زائدًا عليه، أو ناقصًا عنه، وذلك يبيّن أن التعلّق بذلك المعنى فيه.

فإن قيل: هلا قلتم إنه يصح في التوبة أن تكون ندمًا على القبيح، لقبحه وعظمه، فلا يصح أن يكون مقيمًا على مثله في العظم، على ما هو أعظم منه، ويصح أن يكون مقيمًا على ما هو دونه في هذا الباب، لخروجه عن أن يكون الندم متناولًا له، فيصح أن يتوب من الكفر والفسق، وهو مقيم على الصغيرة، أو على ما يجوز كونه صغيرًا، وتصح توبته من القبائح العِظام، وهو مقيم على سرقة حبة إلى ما شاكله.

قيل له: قد بيّنّا أن ذلك يسقط الاعتذار، لأنه يوجب صحة اعتذاره من قتل ولده الصالح العالم، مع إقامته على قتل ولد له دونه، وعلى قتل ولده مع

إقامته على غصب ماله، وانتهاك حريمه. وقد بيّنا أن ذلك مما يُعلم بطلانه باضطرار، فإذا كان سؤالك يقتضي صحته، فيجب القضاء بفساده.

فإن قال: ومن أين أن حكم الاعتذار ما ذكرتم؟

قيل له: قد بيّنا من قبل، أن ذلك في الأمور الجلية يعلم باضطرار، وبيّنا أن الخفيّ منه محمول على الجليّ، كما أن التوبة محمولة على الاعتذار في هذا الوجه، فقد صحّ ما ألزمناكه.

فإن قال: إني أسلّم ذلك في الاعتذار، لكن التوبة لا ينبغي أن تحمل عليه، فقد بيّنا من وجوب حملها على الاعتذار، وبيّنا اشتراكهما في العلّة، لأنّا قلنا إنهما يجبان على طريقة الاستدراك لما كان منه، ولإزالة ما استحقّه بما كان منه، فإذا كان الواجب في الاعتذار أن يعتبر كونه إساءة فقط، في باب الندم والعزم، فكذلك القول في التوبة.

[في بيان أنه لا تأثير للعقاب في حقيقة القبيح]

وبعد، فإن القبيح لا يصير عظيمًا بكثرة ما يُستحق به من العقاب، لأنه لو عَظُم بذلك وإنما يكبَر عقابه لعظمه، لَتعلّق أحد الأمرين بالآخر، ولَتناقض، ولأنه كان يجب لكثرة العقاب أن يَعْظُم، ومتى عَظُم أن يزداد العقاب. وإذا ازداد العقاب عظم أيضًا، فلا ينتهي إلى حد هذا الباب. وهذا محال، فإنما يعظُم القبيح لغير عظم العقاب، وإذا صح ذلك وقد علمنا أن ما يعظم به لا يجب أن يكون له مَدخل فيما به يُستحق العقاب، حلّ ذلك محلّ سائر الأوصاف، التي تحصل للقبيح، من كونه ضررًا في الوقت، إلى ما شاكله. فإذا لم يعتبر ذلك في التوبة، فكذلك القول في العِظَم. فإن قال: ومن أين أنّ ما يعظُم لا مدخل له في العقاب، مع أن العقاب لأجله يزداد، ولئن جاز أن يُقال ذلك، فتجوزون في كونه قبيحًا أن يقال إنه لا مدخل له في العقاب، مع أن العقاب يثبت لأجله؟

قيل له: لأنا قد علمنا أن القبيح إذا وقع ممن يتمكن من معرفة قبحه، يستحق به العقاب، وإذا وقع من العالم بقبحه، يكون العقاب أكثر، ولا يصح

أن يكون لعلمه بقبحه مدخل فيما له يستحق به العقاب، لأن ذلك لو صح، لصح في نفس القبيح أن يقال: إنه لا مدخل له في باب العقاب، فإنه يستحق العقاب لكونه عاقلًا متمكنًا من التحرّز منه، فلما بطل ذلك من حيث علمنا أن عقله وصحة تحرّزه قد تتقدم وتحصل ولا يستحق العقاب، فإذا فعل القبيح استحقّه، فكذلك القول في علمه بقبح القبيح: أنه لا يجوز أن يكون هو المؤثر في زيادة العقاب، لأنه قد يكون حاصلًا ولا عقاب أصلًا، فضلًا عن الزيادة، فإذا فعل القبيح أيستحق العقاب والزيادة؟ فإذا صح أن ماله يعظم القبيح، لا يجب أن يكون له مدخل في استحقاق العقاب البتة، فيجب ألا يكون للندم الذي هو توبة، مدخل فيه، وأن يكون بمنزلة سائر أوصاف القبيح، الذي لا يتعلق بهذا الباب.

فإن قال: إن الذي ذكرتموه في هذا الوجه الذي يعظُم به القبيح صحيح، لكنه قد يعظُم بما له مدخل في هذا الباب، وهو أن يحصل القبيح قبيحًا من وجهين، لأنه إذا صار قبيحًا لأنه كذب ولأنه ظلم، فلا بد من أن يكون لكل واحد منهما مدخل في هذا الباب؟

قيل له: إن الذي أوردناه من الجواب قد أسقط التعلّق بالعظَم، فالذي عدلت إليه هو التعلق بوجوه القبح، لا بالعظم. يبيّن ذلك أن القبيح الذي يختصّ بوجه واحد، قد يكون أعظم من المختص بوجوه، وذلك يبيّن مفارقة أحد السؤالين الآخر.

فإن قال: قد علمت ذلك، فما الجواب عنه؟

قيل له: إن وجوه القبح لا مدخل لها في استحقاق العقاب، وإنما يستحقه لكون الفعل قبيحًا، وإن كان لا يكون قبيحًا إلا ويختص ببعض وجوه القبح، كما لا يكون قبيحًا إلا وهو حادث، يبيّن ذلك أن ما يقال فيه إنه من وجوه القبح، قد يصح حصوله بعينه ولا يكون الفعل قبيحًا، بأن يقارنه أمر آخر، ولا يستحق به العقاب. فعُلم أنه إنما استحقّه لقبحه، لا لوجوه القبح؛ ألا ترى الضرر الذي في الفعل لا يتغير حاله، بأن يكون في المستقبل نفع يُوفي

عليه، فلما أثر ذلك في اقتضائه كونه قبيحًا، لم يستحق العقاب، وإذا لم يؤثر ذلك، استحقّ العقاب، علم أن العقاب يتبع قبح الفعل، لا وجوه القبح، ولذلك يصح في الفعل المختص بوجوه كثيرة من وجوه القبح، أن يكون العقاب فيه أقل، مما يختص بوجه واحد، ولذلك لا يعتبر في هذا الباب الأفعال، فإذا كانت غير معتبرة، والكثرة والقلّة تصح فيها، فبألّا تعتبر جهات القبح في ذلك، أولى.

وبعد، فإن الذي ذكرناه من الاعتبار، يسقط ذلك، لأنه قد يقبح قتله ولد زيد، من حيث كان ظلمًا، ومن حيث تفوت به المصلحة، أو يؤدّي إلى مفسدة، أو يزول به انتفاع الناس، لكون عالمًا فاضلًا قُدوة في الأموات، ويكون قتل الولد الآخر بخلافه، ولا يوجب صحة الاعتذار من قتل الأول مع إقامته على قتل الثاني.

واعلم أن وجوه القبح وإن تزايدت، فالحكم بكون الفعل قبيحًا دونها. فإن كان لا بد منها أو من بعضها حتى يقبح، وذلك بمنزلة القدرة فينا، التي لا بد منها أو من بعضها، حتى يحصُل أحدنا قادرًا، والحكم في صحة الفعل بكونه قادرًا، وإن كان لا بد منها ليحصل قادرًا، وهذه الطريقة واجبة فيما له يجب اختيار الفعل، أو الامتناع منه، كما أنها واجبة فيما لم يصح الفعل أو يتعذّر، لأن طريقة الاختبار في ذلك تتبع طريقة صحة الفعل. فيجب أن تطابقها في الوجه الذي ذكرناه، فكما أن صحة الفعل وما يتبعه تتعلق بكونه قادرًا، دون القدر، وكذلك أحكام الأفعال تتعلق بأحوالها دون ما يوجب لها تلك الأحوال وذلك يوجب اطراح التعلّق بوجوه القبح، وأنه لا فصل بين أن يقبح لا للوجوه، لو صح ذلك فيه، وبين أن يقبح لها، أو لبعضها، كما لا فصل بين أن يحصل قادرًا لا للقدرة، لو صح ذلك منه وبين أن يحصل كذلك بالقدرة، ولذلك لم يجز تغير حكم القادر في صحة الفعل، مع ارتفاع الموانع، ولم يجز بغير حكم القبيح، فيمن يمكنه التحرّز منه، ولا حكم الواجب في الإقدام عليه، والإخلال به.

فإن قال: هلّا اعتبرتم في هذا الباب، ما يرجع إلى الفاعل من الدواعي والزواجر، حتى يصح منه التوبة من قبيح، بأن يندم عليه لقبحه، ولكثرة الزواجر والدواعي، فيصح أن يقيم على ما هو دونه في هذا الباب، وإن لم يجز أن يكون مقيمًا على ما هو مثله أو فوقه.

قيل له: قد بيّنّا أن ذلك يسقط بالاعتذار، وبيّنّا أن ما لا مدخل له في استحقاق، العقاب لا يؤثر في هذا الباب، والدواعي لا مدخل لها في هذا الباب، لأنها تقدم الفعل، فهي بمنزلة كمال العقل، وكذلك القول في الزواجر.

فإن قال: أليس كثرة الزواجر تؤثر في القبيح، فيكون الامتناع منه أوجب، فهلا اعتبرتموه في هذا الباب؟

قيل له: إن الواجب لا يكون أوجب من واجب آخر، لمثل ما ذكرناه في القبيح. وإنما يقال: إنه أوجب إذا كان طرق وجوبه أكثر أو أكبر، أو بأن يكون المدح والثواب فيه أكثر، وكل ذلك لا يؤثر فيما قلناه، من أن الزواجر لا تؤثر في العقاب، فإنه إنما يستحق ذلك لقبحه، سِيَّما والذي قد ذكرته يرجع إلى حال ترك القبيح، لا إلى حال نفس القبيح.

[في إثبات أن التوبة لإزالة العقاب وليس لاستحقاق الثواب]

فأما كثرة الدواعي إلى القبيح، فلا يجب لأجله أن يكون العقاب أكبر، بل الأمر بالضدّ من ذلك، لأنه لا يجب إذا كبرت شهوته في القبيح، أن يكون العقاب عليه أكبر، وإنما يصير العقاب أعظم عند خفّة الشهوة. وإنما يؤثر ذلك في تركه، فالانصراف عنه، وكل ذلك يبيّن أن تعلّقهم بهذه الوجوه بعيد.

فاعلم أن من قويّ شبههم، أن يحملوا التوبة من القبيح على تركه، فيقولون إنه يصح إذا فعله على الوجه الذي إذا فعل تركه عليه، يستحق به الثواب.

قالوا: وقد ثبت أنه يستحق العقاب على ترك القبيح، إذا تركه لقبحه ولعظمه، أو لقبحه وكثرة وجوه قبحه، أو لكثرة الزواجر والدواعي. فيجب أن تكون التوبة بهذه المنزلة.

قالوا: ويقوى ذلك: أنه قد ثبت في التوبة، أنها تجب لبذل المجهود، فلو أمكنه أن يترك ما قد فعله من القبيح، لَمَا لزمته، فإنما تلزمه لما تعذّر ذلك، لتقوم مقامه لو كان متأتيًا، فلا يجب أن يكون له من الحكم ما ليس للترك. وإذا كان حكم الترك ما ذكرناه، فكذلك القول في التوبة. وهذا يسقط بالاعتذار، لأنا قد علمنا أنه قد ترك الإساءة إلى زيد، مع شدّة الدواعي إليها، لأنها إساءة عظيمة، ولغير ذلك. ويصح مدحه على هذا الترك، ولا يجب إذا فعل مثل هذه الإساءة، أن يصح أن يعتذر منها، وهو مقيم على ما يخالفها في هذا الوجه، حتى يندم عليه، لأنه إساءة، ولعظمه أو كثرة الزواجر. وقد بيّنّا أن دفع ذلك في الاعتذار جَحْد الاضطرار، فليس لأحد أن ينازع في ذلك، ليستقيم له العلّة إلى ذكرها.

وبعد، فإن الغرض بالترك الثواب، لأنه الوجه الذي حَسُن من القديم تعالىٰ الإيجابُ لأجله، فلا يمتنع أن يُترك القبيح للوجوه التي لها في الثواب مَدْخل. وذلك قلنا في كثير من تروك القبائح، وفي كثير من الطاعات: إنها متى وقعت على سبيل التقرّب والخضوع، فلذلك استحقّ به الثواب، وإذا لم يقع كذلك لم يستحق بها الثواب أصلًا. وليس كذلك حال التوبة، لأنها تجب لإزالة العقاب. فلا بد من أن يطابق في تعلّقها الوجه الذي له حصل العقاب، وذلك الوجه ليس إلا كون الفعل قبيحًا، على ما قدمنا القول فيه.

وربما سألوا عن هذا السؤال بذكر الطاعة والواجب، بأن يقولوا: إذا صح أن يفعل الواجب لوجوبه، وعظم ثوابه، ولكثرة الدواعي أو الوجوه التي يجب لأجلها، فهلا جاز مثله في التوبة؟ لأن التوبة من الأفعال الواجبة، ومن الطاعات، فيجب أن يعتبر في هذه القضية بها.

وما قدّمناه يُسقط ذلك، وليس سقوطه أنه قد يصح أن يَفعل أحد الواجبين وهو مقيم على الإخلال بواجب آخر، وإن اشتركا في سائر الوجوه التي لها فَعل ما فَعَله من الواجب. فيجب على هذا الوجه أن تجوزوا في التوبة أن يندم على القبيح لقبحه، وغيره من الوجوه، وهو مقيم على ما شاركه في سائر ما ندم عليه لأجله. وهذا مما لا يجوّزه مَن خالفنا في هذا الباب. وإنما يَحُق ذلك من لا مدخل له في هذا الشأن، كالغُرّام وغيرهم، ممن يقول إن القول باللسان هو التوبة، ولا معتبر بقولهم في هذا الباب.

وبعد، فإن بر الوالد وطاعته، نصح مع الإخلال بما هو مثله في سائر الوجوه، ولا يصح مثل ذلك في الاعتذار، إزالته من الإساءات، فكما لم يجب حمل الاعتذار على طاعته، وما يجب من برّه، فكذلك القول في التوبة.

[في بيان أن النادم على الطاعة كافر]

فإن قال: إن كان الندم على الفعل لقبحه، هو المسقط للعقاب، فيجب أن يكون الندم على الواجب والطاعة لحسنهما في العقل، يقتضي سقوط الثواب؛ وذلك يوجب أن مَن ندم على طاعة الله وعبادته، لا لهذا الوجه ألا يزول ثوابه وأن يكون على حالته.

قيل له: كذلك نقول، لأنه إذا ندم عليه لا لوجوبه، ولا لحسنه في عمله، لكن لمضرة لحقته، فهو غير موطِّن نفسه على ألا يفعل الواجب؛ وإنما في عزمه ألا يفعل ما يضرّه؛ فأما إذا ندم عليه لحسنه في عقله، فقد وطّن نفسه أنه يعدل عن فعل ما هذا حاله. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض كلامه: إن ذلك كفر، لأنه قال في «كتاب التوبة»[1]: إن النادم على الطاعة، لأنها طاعة، يجب كونه نادمًا على كل طاعة، ومَن ندم على كل طاعة، فهو كافر، والكلام ظاهر في أنه يزول ثوابه، لأنه قد ندم عليه، على الوجه الذي

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

عليه استحقّ الثواب، فهو بمنزلة ندمه على الفعل، على الوجه الذي عليه استحقّ العقاب.

يبيّن ذلك أن الندم على الإحسان، لأنه إحسان، بمنزلة الاعتذار من الإساءة، حتى إذا أظهر المحسن هذا الندم، زال شكره، كما إذا ظهر الاعتذار الصحيح سقط ذمه.

يبيّن ذلك أن هذا النادم قد بذل الجهد في إبطال ما فعله من واجب وطاعة، فكما لو لم يفعله لكان الثواب زائلًا، فكذلك إذا بذل الجهد في هذا الوجه.

وقد بيّنّا من قبل أنه لا يصح أن يندم على القبيح لقبحه، إلا وهو عازم على ألا يعود إلى مثله في القبح، وأن الداعي إلى هذا الندم، يدعو إلى هذا العزم لا محالة. فيجب فيمن ندم على الحسن، لحسنه في عقله، أن يكون هذا حاله، فلا يصح انفراد الندم دون العزم، وكل اجتماعهما محل التوبة، على ما نقوله في هذا الباب.

[في بيان أن لا ثواب على الطاعة]

واعلم أن ذكر الطاعة في هذا الباب يترتب، لأنه كما لا يستحق الثواب على الفعل لأنه طاعة، ولا العقاب عليه لأنه معصية، فكذلك لا يجوز في التوبة وما يقابلها من الندم على الحسن في عقله، أن يعتبر هذا الوجه فيهما.

وإنما يذكر المشايخ رحمهم الله في الكتب ذلك، تقريبًا، لأنهم قد بيّنوا أنه لا معتبر في باب الثواب بكون الفعل طاعة، لأنه سبحانه لو أمر بالقبيح، لكان طاعة له ولا ثواب، ولأن أهل الجنة يطيعون بأكلهم وشربهم ولا ثواب، فالمعتبر بكون الفعل قبيحًا في باب التوبة، وبكونه حسنًا في عقله في باب الندم المزيل للعقاب.

فإن قال: فمتى ندم على الطاعة لا لحسنها في عقله، أتقولون في هذا الندم: إنه يؤثر في ثوابه؟

قيل له: أما بأن يزيله على حد زوال العقاب بالتوبة فلا، فأما بأن ينقص من ثوابه كما ينقصه الإقدام على بعض القبائح، فنعم، ثم ينظر في ذلك، فإن كان فسقًا أزاله على طريقة المحابطة، وإن كان صغيرًا نقص منه.

فإن قال: أتقولون في الندم المتعلق بالحَسن: إنه يقبح على كل حال، أو يعتبر في قبحه أن يكون متعلقًا به لحسنه، دون سائر أوصافه.

قيل له: إن كان الندم جنسًا مخصوصًا، فالأقرب أن يكون متى تعلّق بالحسن، أن يكون ككراهة الحسن في القبح، وإن كان علمًا واعتقادًا، فالأقرب أن يكون قبيحًا إذا تناول الحسن، لأنه لا يكون إلا جهلًا، من حيث يعتقد فيه الضرر وما يجري مجراه، ومعلوم من حاله أنه لا ضرر فيه، فالأقرب على هذا القول، متى ندم عليه لأن فيه مضرة عاجلة، ولم يقع النفع العظيم الذي فيه، وأنه يُوفِي على المضرة، وإنما اعتقد تلك المضرة فقط، أن يكون حسنًا، لأنه داخل في باب العلم. فأما الندم على القبيح، فلا يكون توبة إلا ويكون حسنًا، لأن الوجوب يتضمن الحسن، وإن كان من قبيل الاعتذار، فيجب أن يكون علمًا، لأنه اعتقاد للضرر العظيم، أو تفويت لنفع، من حيث كان قبيحًا، ومن حيث أقدم عليه على وجه مخصوص. ولذلك قلنا: إنه إذا ندم على الفعل القبيح، على وجه لا يكون ثابتًا، إنه لا يوصف بالإصرار إلا إذا أريد بالإصْرار أنه غير ثابت، وذلك مما يقل استعماله عند القول عليه. ولذلك قلنا إن هذا النادم لا يجب أن يكون حاله كحال المصِرّ، على ما ادّعاه المخالف علينا، لأنه عندنا في حكم التارك، فكما أن تارك القبيح لا لقبحه، لا يقال إنه مصر على القبيح، وإن لم يستحق الثواب بذلك، فكذلك القول في هذا النادم. فإذا كان هذا الندم حسنًا طاعة، وإن لم يكن توبة، فيجب أن تكون حاله بخلاف حال المُصِرّ، لأنه فاعل لحسن في عقله، دون المُصِرّ، ولأن المُصِرّ مديم لفعل القبيح دونه.

فإن قال: أتقولون فيمن يعلم حال الواجبات والمحسنات في عقله، إنه يستحقّ بهما الثواب، ويكون عارفًا بالله سبحانه: إن هذا الندم يجوز أن يقع

منه، أو تقولون إنه والحال هذه لا يجوز أن يفعله؟ فإن قلتم: يجوز أن يفعله، فكيف يصح ذلك مع علمه بأنه يزيل الثواب، ولا نفع فيه؟ وإن قلتم لا يجوز أن يفعله، فهو في حكم المُلْجأ إلى ألا يفعله، كيف يصح أن تحكموا بأنه يزيل الثواب؟

قيل له: قد يجوز أن يعتقد في هذا الندم أنه لا يزيل ثوابه، فيفعله على هذا الوجه. وقد يجوز مع علمه بأنه يزيل الثواب، أن يتفق له داع إليه، فيصير كالمقدم على الفسق، مع علمه بأن عقابه يحبط الثواب. فأما إن لم يكن له إليه داع، فإنه لا يجوز أن يفعله، كما لا يفعل سائرَ القبائح إذا كانت بهذه الصفة.

والأقرب في هذا الندم ما ذكره أبو هاشم رحمه الله، لأنه إذا علم حال الطاعة وما فيها من الثواب، وعرف الله تعالى، فلا يكاد يقع هذا الندم منه إلا مع الاستحقاق بحقّه. فيجب أن يكون كفرًا من هذا الوجه، كما أنه إذا ندم على برّ الوالد، لأنه برّ له، فلا بد من أن يقاربه الاستحقاق بحقّه.

فإن انضاف إلى ذلك أن يندم عليه، لأنه طاعة، فهو أبين في هذا الوجه، لأنه كأنه ندم عليه، من حيث أراده تعالىٰ، وأمره به، فما يقاربه من الاستحقاق بحقّه يكون أعظم. فهذا الوجه أقوى ما يقال فيه، لأنه لا يصح أن يقال إنه كفر، من حيث يزيل كل ثوابه، لأن ذلك يوجب في الفسق أن يكون كفرًا، من حيث يزيل جميع ثوابه. ولا يمكن أن يقال: إنما يصير كفرًا، من حيث يحلّ محل ألا يفعل الواجبات والمحسنات في عقله. فإذا كان لو لم يفعلهما لكان كافرًا، فكذلك إذا فعل ما يسُد هذا المسَدّ، وذلك لأن مَن لم يفعل ذلك، إنما يكَفر لأنه لا يستحق الثواب، لكن لأن في جملة الواجبات ما يستحق العقاب العظيم بأن لا يفعله، وذلك غير حاصل في الندم، لأن الذي دلّ العقل عليه، هو أنه يزيل الثواب، فأما أن يستحق به عقابًا عظيمًا فلا دليل عليه، ومتى ادّعى مدعٍ فيه ذلك، لزمه أن يدلّ عليه بدليل مبتدأ، ولذلك الوجه يصير كفرًا، لا لكونه ندمًا.

فصل في أن العزم المقترن بالندم في التوبة، يجب أن يتعلّق بحسب تعلّقه

[في بيان مفهوم العزم وشروطه]

لا يصحّ بما قدمناه، أن الندم إنما يكون توبة إذا تعلّق بالقبيح لقبحه، على ما تقدم القول فيه. فيجب أن يكون العزم مطابقًا له في التعلّق، كما يجب مثله في الاعتذار، لأنه لو ندم على الإساءة لأنها إساءة، وعزم على تركها في المستقبل، لا لأنها إساءة، لم يصح اعتذاره، فكذلك القول في التوبة. ولأن الوجه الذي له يلزم الندم، يقتضي تعلّقه بالفعل لقبحه، على ما تقدم القول فيه، فإذا كان الداعي إليه هو الداعي إلى العزم المقارن له، فيجب أن يتعلّق بالقبيح لقبحه، ولأن كل مَن قال إن العزم يجب أن يقترن بالندم، قال فيه: إنه يجب أن يتعلق بمثل ما تعلّق الندم به، على الوجه الذي تعلّق الندم به. وإنما اختلفوا في الوجه المعتبر في هذا الباب، فاعتبرنا نحن القبح، واعتبر شيخنا أبو علي رحمه الله الجنس والعِظم، واعتبر غيره ممن خالفنا التماثل في كل الزواجر والدواعي. فإذا صح ذلك، وبيّنّا أن الصحيح اعتبار القبح، فقد ثبت ما أردناه في العزم.

فإن قال: أفيصح أن يكون نادمًا على القبيح لقبحه، ويعزم على ترك معاودته لوجه آخر، ولا يصح ذلك لأمر يرجع إلى الدواعي.

قيل له: قد بيّنّا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله، أوجب اقتران العزم بهذا الندم، وأنه لا يرجع إلى الداعي، فالأقرب ألا يصح في العزم أن يتعلّق إلا على الوجه الذي يتعلق به، لأنه متى تعلّق بوجه آخر، اقتضى تغيرًا في حال الدواعي، وقد علمنا أن الداعي يتفق في ذلك ولا يختلف. يبيّن ذلك أن الندم هو بمنزلة أن يعلم أنه فعل قبحًا لحقته المضارّ لأجله، أو فاتته منافع لأجله، فيودّ أنه لم يكن فعله، لئلا تلحقه المضار، ولا يجوز أن يعتقد هذا الاعتقاد ويتلهف عنده، إلا ويوطن نفسه على ألّا يفعل أمثاله، في الوجه الذي يناله ذلك الضرر، أو يفوته ذلك النفع. فإذا كان الداعي هو الاعتقاد والندم: أما أن يكون

هذا الاعتقاد، فإذا كان علمًا كان توبة، أو يكون هذا العلم يقترن به، فلا بد من أن يكون العزم مطابقًا له، على الوجه الذي بيّنّا.

فصل في أن التوبة هي الندم والعزم دون ما عداهما

[في بيان أن التوبة هي الندم مقترنًا بالعزم]

اعلم أن ما يقترن بهذين مما يجب على التائِب في بعض الأحوال، لا يجب أن يكون من التوبة، لأن التوبة لا تختلف حقيقتها ومائيتها في سائر المعاصي، فلو كان ما يقترن بهما في بعض الأحوال من التوبة، لوجب ألا تتم التوبة إلا به في سائر الحالات، حتى يجري مجرى العزم، الذي لما كان من التوبة، وجب حصوله مع الندم، في كل حال. فإذا صح ذلك، فلو كان رد الغصْب من جملة التوبة، لوجب ألا تصح في شيء من الحالات إلا معه، وقد علمنا صحة ذلك في النادم وفي التوبة، مما لا شبهة فيه.

يبيّن ذلك أنه لو تعذّر عليه العزم لما صحت توبته، فقد كان يجب في رد الغصْب لو كان من التوبة، أن يكون متى تعذّر لا تصح توبته، فأن يكون بمنزلة الممنوع من التوبة بيّن. ذلك أنه لو اعتقد في رد الغصْب أنه ليس بواجب، وأن تركه لا يقبح لصحة توبته من الغصْب، فلو كان ذلك من التوبة، لما صحت، والحال هذه.

فإن قال: إذا كان لا تصح منه التوبة إلا مع مجانبة كل قبيح، فعلم أنه قبيح في الحال، فهلا قلتم إن ذلك كالعزم في أنه من التوبة؟

قيل: لو أنا نلزم ذلك لأمر يرجع إلى الداعي، لأنه متى أقدم على قبيح يعلمه أو يعتقده قبيحًا في الوقت، كشف من حال ندمه وعزمه، أنهما لم يتعلّقا بالقبيح لقبحه، فلا يحصل تائبًا، ولو صح أن يحصل تائبًا مع الإقدام على ذلك، لما وجب اقترانه بالتوبة.

يبيّن ذلك أنه لما سلم ندمه وعزمه في التعلّق على الوجه الذي ذكرنا، مع إقامته على قبيح لا يعلمه ولا يعتقده قبيحًا، لم تمتنع صحة توبته، فليس ذلك إذا من التوبة، وإن كان لا بد منه للوجه الذي ذكرنا.

يبيّن ما قلناه: أنه لو لم يُقْدم إلا على قبيح واحد، ولم يكن له في الحال إلى بعض القبائح داع، لصحّت توبته من دون أن تخطر له الإقامة على القبيح بالبال، فعلم أن ترك إقامته على القبائح التي يعتقدها، إنما تجب للعلّة التي ذكرناها.

فإن قال: إذا صح في مجانبة القبيح في الوقت، مع أنه لا بد منه لتصح التوبة ألا يكون من التوبة، ليجوزَن في العزم ألا يكون من التوبة، وإن كان لا بد منه، فيصح قول مَن قال: إن التوبة هي الندم فقط. ومتى قلتم في مجانبة القبيح: إنه لأجل الداعي لا بد منه، قيل لكم مثله في العزم، لأنه كما لا يصح أن يكون نادمًا على القبيح لقبحه، وهو مع ذلك مقيم على قبيح يعلمه كذلك، فكذلك لا يصح إلا بعزم على ألا يفعل شيئًا من القبائح. فما دعا إلى الندم على هذا الوجه، يدعو إلى الأمرين؟

قيل له: إن العزم فعل معقول مضموم إلى الندم، فصح القول بأنهما بمجموعهما توبة، وما نوجبه في حال التوبة من ألا يكون مقيمًا على قبيح، لا يجب أن يكون فعلًا، وإنما نريد به ألا يفعل القبيح، ولا يصح فيما حلّ هذا المَحَل أن يعد من التوبة، بل يجب أن يجعل من لواحق الداعي، على ما بيّنّاه.

فإن قال: فيجب إذا تاب من ألا يفعل ما وجب عليه، أن يكون تمسكه بالواجب في الوقت من التوبة، لأنه فعل معقول مضموم إلى الندم والعزم، فلا يصح أن تقولوا فيه مثل ما ذكروه في مجانبة القبيح.

قيل له: قد بيّنّا أنه في حال التوبة، قد لا يجب علينا الإقدام على مثل الواجب، الذي ندم لأنه لم يفعله. فلو كان ذلك من التوبة، لوجب على كل حال.

يبيّن ما قلناه: أنه لو كان بعض ما سأل عنه داخلًا في التوبة، لوجب كونه داخلًا في الاعتذار، لأنّا قد بيّنّا أنهما في الجنس والصفة لا يختلفان، فإذا لم يصح عند ذلك في الاعتذار، فكذلك في التوبة.

فصل في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف

[في وجوب قبول التوبة من جميع الذنوب]

قد بيّنا الدلالة على وجوب قبول التوبة، وتلك الأدلّة لا تخصص التوبة من ذنب دون ذنب، فإذا صح ذلك صحت التوبة من جميعها. والذي يحكي عن بعض المتقدمين أن التوبة لا يجب قبولها، ولا تصح من قبل المؤمن، في نهاية البعد، لأنه إذا كان مع مثله قد كُلِّف في المستقبل، فلا بد من أن يصح أن ينتفع بطاعاته، ولا يصح أن ينتفع بها في الوجه الذي عرض له بفعلها، إلا بأن يكون له السبيل إلى إسقاط العقاب بالتوبة.

وبعد، فإن القتل دون الكفر بالله، واتخاذ شريك معه، فإذا صحت التوبة عندهم من ذلك، فبأن تصح من القتل وغيره أولى، لأنه لا يجوز في الشيء أن يزول به العظيم من الضرر، ولا يزول به ما هو دونه.

يبيّن ذلك ما ذكرناه في الاعتذار من أن قبوله واجب في كل إساءة، فإن اختلفت فكذلك القول في القتل.

فإن قال: أليس قد تبلغ إساءة الإنسان إلى أبيه مع عظيم نعمه إليه المبلَغ، الذي لا يحسن منه قبول عذره، فهلا جوزتم مثله في التوبة؟

قيل له: ليس الأمر كما قدرته في الاعتذار، وإنما يُحْسن الوالد عند عظيم إساءة ولده، أن يبقَى على جملة من هجرانه، أو الإعراض عنه، تهذيبًا له في الستقبل، لا لأن عذره لم يؤثر في زوال ما استحقّه.

فإن قيل: هلا قلتم إن التوبة لا يجب قبولها من المطبوع على قلبه، على ما يقول «البكرية»[1] في هذا الباب؟

---

(١) أتباع بكر، وهو ابن أُخت عبد الواحد بن زيد. كان يقول: إن الإنسان هو الروح دون الجسد الذي فيه الروح. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٩، ١٣٠؛ مقالات الإسلاميين ١/٣١٧؛ مذاهب الإسلاميين ١/٤٧٠).

قيل له: إن أردت بالطبع المنع فإنا لا نجيز ذلك، لأنه لا يصح مع التكليف، أن يمنع من التوبة، لأنه يقتضي قبح التكليف المستأنف، وليس كذلك إذا اخترمه، لأنه لا يحصل معه تكليف مستأنف يقبح لأجله المنع من التوبة. وقد بيّنّا من قبل أن تأويل الطبع المذكور في قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النّساء: الآية ١٥٥] ليس على ما ظنّوه، وأنه علامة يفعلها تعالى في قلب الكافر، ليكون لَطَفًا للملائكة إذا عرفوها وعرفوا لأجلها كفره وإصراره عليه، لأنهم إذا ذمّوه كانوا إلى الامتناع من القبيح أقرب، وإذا علمنا نحو ذلك، كنا إلى توقيه أقرب، وبيّنّا من شواهد اللغة ما يدلّ على ذلك، وأبطلنا القول بأنه منع، بأنه لو كان كذلك لم يحسن تكليفه، وبأنه تعالى قال: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النّساء: الآية ٤٦] ولو كان منعًا لمنع القليل، كما منع غيرهم.

فإن قالوا: إنما يجوز المنع من التوبة فيمن تتكرر منه الذنوب والإصرار، مع المعرفة بما أعدّ للمذنب من العقاب، فإذا صار كذلك، حَصَّل الناس من توبته، فيحسن منه سبحانه أن يطبع على قلبه.

قيل له: قد بيّنّا أنه لا فرق بين أن يتكرر ذلك، ويكثر أو يقلّ، في أنه لا يحسن من الحكيم أن يديم التكليف عليه، إلا مع صحة التوبة، ووجوب قبولها، فإن المنع من التوبة والحال هذه، كالمنع من نفس ما كلف.

فإن قال: أليس الوالد إذا تكرّر من ولده العقوق، وقبل منه العذر حالًا بعد حال، ثم رآه مصرًا، وقوي منه اليأس من صلاحه، حسن منه أن يعرض عن اعتذاره، وإذا حسن منه، حسن منه أن يمنعه ذلك، فيجب أن يحسن مثله في التوبة.

قيل له: ليس الأمر في الاعتذار كما قدرته، بل لا يحسن من الوالد إذا عرف صدقه في الاعتذار الكَرَّة العاشرة ألا يقبله، كما لا يحسن منه ذلك في الكرة الأولى، ولا معتبر في هذا الباب بما يجري به عادة كثير من

الناس، إذا لم يعتبروا ما في العقول، لأنه قد ثبت حسن الإحسان إلى كل واحد، وقد علمنا مع ذلك أن من أحسن إلى غيره حالًا بعد حال، فكفر نعمته، أنه ربما استقبح إدامة الإحسان، وذلك لأمر يرجع إلى العادة، لا إلى مقتضى العقول.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فيجب ألا تختلف التوبة في كيفيتها عن سائر الديون، على ما تقدم القول فيه، لأن الوجه الذي له وجب في الندم والعزم بانفرادهما أن يزيلا عقاب بعض القبائح، أوجب أن يزيلا عقاب سائر القبائح.

فصل في أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على ما يعلمه أو يعتقده قبيحًا

[في بيان أن صحة التوبة توجب ترك ما يعلمه قبيحًا]

اعلم أن المعتبر في هذا الباب بالاعتقادات، لأنها الدواعي دون غيرها، فإذا صح ذلك وكان الندم إذا تعلّق بالقبيح لقبحه، وقارنه الداعي إلى العزم على مُجانبة القبيح لقبحه، بل نفس العزم، فيجب أن يدعو ذلك إلى مجانبة كل القبائح التي يعتقدها قبيحة، فأما ما لا يعلمه قبيحًا، ولا يعتقده كذلك، إما بأن لم يخطر بباله، أو بأن يعتقد حسنه، فتوبته تصح وإن كان مقيمًا عليه. وعلى هذا الوجه يصح عندنا توبة البِرَهْمِيّ من القبائح العقلية، مع إقامته على تكذيب الأنبياء، لما اعتقد فيما أقام عليه أنه دين، وأنه يحسن. وكذلك توبة الخارجيّ، مع إقامته على الخارجية، وإنما كان كذلك، لأن المعتبر في باب الدواعي بما يجمعه الاعتقاد، الذي هو الداعي دون ما لا يدخل تحته. يُبَيّن ذلك أن من ترك القبيح لقبحه، لا يجوز أن يكون مقدمًا في الحال، على قبيح يعتقده كذلك. وقد يجوز أن يكون مقدمًا في الحال على قبيح بظنّه حسنًا. والندم في هذا الوجه بمنزلة الترك، فإذا جاز أن يترك أمرًا لعلّة من العلل، ويكون مقيمًا على ما فيه تلك العلّة، إذا كان يظنّ أنها ليست فيه، فكذلك القول في التوبة.

فإن قيل: إن ذلك يوجب عليكم القول بأن التائب في بعض أحواله، يلزمه ويجب عليه إقدام على القبيح، وما أدّى إلى ذلك يجب فساده، لأنه يجب في التائب إذا كان معتقدًا في بعض الحق أنه باطل، وفي بعض الأفعال الحسنة الواجبة أنه قبيح، أن يلزمه الندم على ذلك والعزم على مجانبة مثله، وهذا يوجب في هذه التوبة ألا تنفك من القبيح.

قيل له: إن الواجب على مَن تمسك بالباطل في حال التوبة، أن يشك في ذلك، لأنه لا بد من ورود الخاطر عليه، المنبّه له على زوال الثقة بما اعتقده، ويفصل بين حاله في ذلك، وبين حاله فيما تسكن إليه نفسه، فإذا صح ذلك فمتى لزمته التوبة من القبائح، لزمه في الحال فيما اعتقده قبيحًا من اعتقاداته وأفعاله، أن يشك ويزول عن ذلك الاعتقاد، فلا تكون التوبة متناولة له، ومتى فعل التوبة على هذا الوجه، لا يكون فاعلًا معها فعلًا قبيحًا، وسقط بذلك قول السائل: إن هذه التوبة لا تنفك من فعل قبيح.

فإن قال: فلو لم يشك هذا المكلف فيما ذكرتموه، أليس يكون عاصيًا في ذلك، والتوبة مع ذلك له لازمة؟ أفليس ذلك يؤدّي إلى ما ألزمناكم، من أنه لا يمكنه أن يفعل التوبة، إلا على وجه يقبح عليه، أو يضامّه لقبيح؟

قيل له: قد ثبت أنه يمكنه أن يفعلها سليمة مما ذكرته، بأن يفعل في الحال الشك فيما اعتقده، فإذا لم يفعل ذلك، فليس بخارج من أن يكون من ذلك متمكنًا، فسبيله إذا لم يفعل، سبيل من يتمكن في حال الطاعة من أن يقودها عن المعصية، فأبى إلا أن يضم إليها معصية، في أن ذلك لا يؤثر في حسن تكليف الطاعة.

فإن قال: إنه إذا لم يشك لا يمكنه أن يفعل التوبة، إلا على وجه يقبح عليه، بأن يكون ندمًا على حَسَن قد اعتقده قبيحًا، والندم على الحسن يقبح.

قيل له: إن التوبة من المعاصي المفصلة لا تكون ندمًا واحدًا، بل لا بد من ندم يخصّ كل معصية، وإنما يكون الندم ندمًا واحدًا، إذا تاب من القبائح أجمع على الجملة، فأما إذا ميَّزها إما بالعلم وإما بالاعتقاد، فلا بد في كل واحدة منها من ندم مفرد. فإذا صح ذلك، فمن اعتقد في الحسن أو الواجب أنه قبيح وقد وقعت منه قبائح يعلمها قبيحة، فالواجب عليه الندم على ما فعله قبيحًا، ولا يلزمه الندم على الحسن الذي اعتقده قبيحًا، بل الواجب عليه مجانبة هذا الندم، وأن يشك في ذلك، فإذا لم يفعل صار مُقْدِمًا مع التوبة الواجبة، على قبيح قد كان يمكنه أن ينفكّ منه. فيجب ألا يكون ذلك قادحًا في توبته.

ثم ينظر في حال هذا الندم، فإن كان أعظم من التوبة، صارت مُحْبَطة، وإلا فالتوبة تكفرها.

وكذلك القول في القبيح الذي هو نائب عنه.

فإن قال: فلو تاب من المعاصي على جهة الجملة، أليس يدخل فيه الحسَن الذي قد اعتقده قبيحًا؟ قيل له: إذا لم يتميز باعتقاده ذلك، فالندم إنما يتناول القبائح من فعله، دون ما ليس بقبيح، فلا يتعلق بما ذكرته، إلا أن يفصله بالاعتقاد.

فإن قال: كيف تصح هذه التوبة، مع هذا الشك، ولا بد من أن ينفي عقاب ما شك فيه. وذلك يوجب ألا يمكنه بذل الجهد في تلافي ما تقدّم منه؟

قيل له: إنه لا يلزم الندم على الحسن الذي اعتقده قبيحًا، وإنما يقدر في نفسيته أن ذلك واجب. فأما أن يكون واجبًا في الحقيقة فلا. وإذا صح ذلك، فمتى شك فارق القبيح من الاعتقاد، فتصح توبته من القبائح التي يعرفها قبيحة على التفصيل، ومما يظنه منها على الجملة، فيكون مستدركًا لما يكون منه، والعقاب يزول عنه، فلا يؤدّي هذا القول إلى أنه لا يمكنه تلاقي ما كان منه من الذنوب.

فإن قيل: وإذا كان مع هذه التوبة مقيمًا على قبائح لا يعلمها قبيحة، ولم يعتقد فيها أنها حسنة، أفليس ذلك وجب أن توبته لا تزيل عقابه، وألا يكون متمكنًا من ذلك، وفي ذلك بعض ما قلتموه: من أن مَن هذا حاله يقبح من القديم سبحانه أن يديم تكليفه؟

قيل له: إن الواجب في القبائح التي يعتقد فيها أنها حسنة، من اعتقاد وفعل، أن يشك في وقت التوبة فيما اعتقده فيها، ولا بد من أن يُخْطِر بباله تجويز إقدامه على قبائح، وإن لم يعلمها، فيتوب من هذه القبائح على الجملة، ومما يعلمه مفصّلًا، على طريق التفصيل، فيكون مزيلًا لكل عقابه، فله طريق إلى ذلك بهذا الوجه الذي بيّنّاه، وإن فعله فقد أزال عنه عقابه، وإن لم يفعله فهو مفرِّط، وسبيله سبيل مَن لم يفعل التوبة أصلًا، في أنه مفرِّط مع التمكن.

فإن قال: أليس إذا لم يشك في القبيح الذي قد اعتقده حسنًا، فتكذيب الأنبياء الواقع من البرهمي والواقع منه من التوبة، لا يؤثر في إزالة عقابه، فكيف تكون واجبة؟

قيل له: إنها تزيل عقاب ما هي توبة منه، فقد أثرت في الحقيقة. وإنما يبقى عليه عقاب ما لم يتب منه، مما كان يصح أن يتوب منه.

فإن قال: وإذا بقي عليه ذلك العقاب مع هذه الحال، أفليس يجب (على قولكم) ألا يحسن من القديم تعالى أن يديم التكليف عليه؟ قيل له: إن هذا العقاب ـ وإن كان تائبًا ـ فله طريق إلى إزالته.

فإن قال: كيف يزيله وهو يعتقد فيه أنه واجب؟

قيل له: بأن يشك في ذلك، على ما بيّنّاه، فيتوب من جملة المعاصي والقبائح، على طريق الجملة، فيكون داخلًا فيه، ويزول كل عقابه.

[في جواز صحة التوبة إذا كان مقيمًا على قبيح لم يعلمه]

وقد يتمكن أيضًا من ذلك بأن يشك في الحال، ويتأمل حال هذا الاعتقاد، فيعلم أنه واقع على وجه لا تسكن نفسه إليه، وعلمه بذلك يضامّه

العلم بقبحه، فإذا ضامّه هذا العلم، صح أن يندم عليه، على وجه يكون تائبًا، فله طريق إلى التوبة منه على الجملة والتفصيل، كما بيّنّاه، فلا يلزم من ذلك أن يكون الله مكلفًا له على وجه لا يحسُن، أو أن يكون غير متمكن من تلافي ما كان منه.

فإن قال: إذا كانت التوبة عندكم من حقّها ألا تقبل إلا بأن يكون التائب باذلًا جهده فيها، فكيف تقبل توبته مع تمسكه بقبيح لا يعلمه قبيحًا، ولا يعتقده كذلك؟

قيل له: إنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه بذل الجهد إلا على الحدّ الذي ذكرناه، وقد يمكنه أن يبذل جهده إذا لم يكن هذا الاعتقاد حاصلًا، وإزالة ما يشك على الوجهين الآخرين، فإن كان تائبًا فتوبته مما تاب منه صحيحة، لأنها بذل الجهد في ذلك، وإذا لم يكن تائبًا عنه، فإنما يكون باذلًا لجهده، بأن يكون تائبًا من الجميع.

فإن قال: إن وجب إذا تاب ألا يصح أن يكون مقيمًا على قبيح يعتقده قبيحًا، فيجب إذا اعتقد أنه وقع منه قبيحًا، لم يقع إلا أن يكون نادمًا عليه.

قيل له: إن ذلك مما لا يحق أن يعلمه، ومتى ظنّه أو اعتقده، فإن عيَّنه بالندم، كان الندم لا متعلق له، وإن تناوله الندم على طريق الجملة، تعلّق بالقبائح الواقعة منه دونه، لأنه إنما يندم على ما فعله من القبيح، دون ما لم يفعله.

فإن قال: إنه إذا ندم على حد الجملة، فالكلام سليم، فأما إذا ندم عليه معيَّنًا، أفليس يكون فاعلًا القبيح؟

قيل له: إن ندمَ، بشرط أن يكون قد فعله على قبحه، فالندم حسن. وقد ثبت فيه أنه قد يتعلق بشرط، كما قد يتعلق على وجه دون وجه، وإن كان ندم عليه لا على هذا الشرط، والقبيح لم يقع منه، فقد أخطأ فيما فعله

من الندم، لأن الواجب عليه فيما يأتيه من الندم، أن يكون مطابقًا لعلمه، فإذا لم يعلم وقوع القبيح منه بعينه. فيجب أن يكون الندم على جهة القطع لا يحسن، فأما إذا ندم على ما لم يفعله بظنّه، فالندم كالمشروط، وهو ندم لا متعلق له، وذلك لا يمتنع في الندم كما لا يمتنع في الاعتقاد والعلم. والقول في توبة مَن لم يفعل الواجب، كالقول في فاعل القبيح، في الوجوه الذي ذكرناها، وكذلك إذا تاب من الأمرين، فالحال واحد في المسائل التي بيّنّاها.

فصل في دواعي الفعل والترك، وما يتفقان فيه ويختلفان، عند اتفاقهما واختلافهما

[في بيان الدواعي التي لأجلها يُقام بالفعل]

اعلم أن للقادر أحوالًا ثلاثة: أحدها: أن يفعل للداعي. والثاني: أن يترك الفعل له. والثالث: ألا يفعل الفعل لأجله. وكل ذلك إنما يجب في العالِم المميز القاصد، لأن الفعل قد يقع من القادر مع فقد الداعي، فلولا صحة ذلك، لما صح الفعل من الساهي والنائم، ولما صح أن يقع من القادر ما لا يخطر له على بال. وقد بيّنّا في غير موضع من الكتاب، أن الفعل لو لم يصح وقوعه من القادر إلّا بداع، لبطل تعلّق صحته بكونه قادرًا، فأما إذا كان عالـمًا، فإنه مُؤثِر لفعل على فعل، فلا بد من داع، ولسنا نعني بذلك، قادرًا يدعوه إلى الفعل، لأن ذلك لو وجب لأدّى إلى ما لا نهاية له، إن دعا القادرَ فعلٌ من الأفعال، وإنما نعني ما لأجله يختار الفعل ويؤثره.

واعلم أنه قد يختار الفعل لحسنه، ولأنه نفع، أو فيه نفع، أو يؤدّي إلى نفع، أو لأنه دفع ضرر، أو يؤدّي إلى ذلك. وقد يختاره لظن ذلك واعتقاده فيه بعضَ ما ذكرناه من الوجوه، لأنّا قد بيّنّا أن المعتبر بالداعي ما عليه الفاعل، دون نفس الفعل، لأنه إذا لم يعتقد في الفعل نفعًا، وفيه النفع الكبير، لم يدعه ذلك إلى فعله، فإذا اعتقد ذلك فيه وظنّه، وإن لم يكن معه نفع، فقد يفعله.

ولذلك لا يعتبر بكونه مشتهِيًا، لأنه لو قدر أن الفعل الذي يشتهيه يضرّه، لم يكن كونه مشتهيًا داعيًا له.

[في ذكر دواعي ترك الفعل]

فأما دواعي الترك فقد تكون قبح المتروك، وقد تكون لأنه ضرر أو فيه ضرر، وقد تكون لأن فيه تفويت نفع، أو يؤدّي إلى ذلك. والظن فيه قد يقوم مقام العلم، متى كان حال المتروك على ما وصفناه، معه دعاة، الداعي إلى تركه. هذا إذا كان على حالة لا ينفك معها من الفعل.

فأما إذا كان قد ينفك من الفعل، فالأصل فيما ذكرناه، أنه يدعوه إلى ألا يفعل فقط، وإنما يختار الترك مع ذلك، لأمر زائد، لأنه في هذا الوجه كالمنفصل من حال المتروك، من حيث يمكنه الخلو منه، من دون الترك. وأما الدواعي إلى ألا يفعل، فهي التي ذكرناها، لأن الحال فيه، والحال في الترك، تتفق ولا تختلف من حيث عُلِم أنه إنما يفعل الترك بحال يرجع إلى المتروك، والغرض فيه أن يخرج عن أن يكون فاعلًا للمتروك، ولذلك قلنا إنه إذا أمكنه الخروج بألا يفعل فقط، لم يختر الترك، وإنما يختاره إذا ميّزه من غيره، لعلّة زائدة.

واعلم أن هذه الدواعي هي الأصول. وقد تجتمع في الفعل، وقد تفترق، وقد تقوى وقد تضعف. فإذا انفرد النفع في العقل أو دفع الضرر، فإن القادر منّا يحصل مُلْجَأ إلى فعله. وكذلك إذا انفرد في المتروك أنه ضرر أو فوت نفع، فإنه يكون مُلْجأ إلى ألا يفعله. ولذلك يحصل أحدنا مُلْجَأ إلى تناول الطعام الطيب، مع الجوع الشديد، وكذلك يكون مُلجأ إلى ألا يقتل نفسه، ومتى كان مُلْجأ إلى تناول النفع باليسير من الضرر الذي في الفعل، لا يعتد به، لأنه لا فرق بين ألا يكون فيه ضرر البتة، وبين ألا يعتد بما فيه من المضرة، ولذلك لا يعتد الأكل مع الجوع الشديد للطعام الطيب، بما عليه من الضرر اليسير، في تحريك يده، والمضغ والبلع، ويصير ذلك القدر كأنه لا حكم له.

[في مفهوم الإلجاء]

وكذلك القول إذا كان ملجأ إلى ترك الفعل لما فيه من الضرر، وما يجري مجراه، في أنه لا يعتبر تيسير الضرر الذي في الترك، بل ربما يحصل مُلجأ إلى الهرب من ضرر بفعل يحصل فيه الضرر الكبير، كالهرب من السبع، بالعدو على الشوك. وهذا إنما يكون إذا لم يمكنه الانفكاك من هذا القدر من الضرر، ويمكنه الانفكاك من ذلك الضرر العظيم. ولذلك قال شيوخنا: إن الهارب من السبع، إنما يجب أن يكون مُلْجأ إلى ألا يقف. ثم إن أمكنه أن يجعل نفسه غير واقف بالضرر اليسير، لم يعدل عنه إلى الضرر الكبير.

واعلم أن الإلجاء لا يدخل فيما يُفعل لحسنه، أو لا يفعل لقبحه، ولذلك لا يصح الإلجاء على القديم سبحانه، مع علمنا بأنه يفعل الفعل لحسنه، ولا يفعل المقبحات لقبحها، فإذا انفرد المفعول والمتروك بما ذكرناه، لم يتعلق الإلجاء به. فأما إذا افترق بذلك المنافع والمضار، فالإلجاء فيه مدخل عليه كما قدّمناه.

وقد بيّنّا من قبل، أن الداعي إذا قوي، وبلغ حدّ الإلجاء، فإنما يخالف حاله حال ما لا يبلغ هذا المبلغ في أحكام: منها سقوط الذم والمدح، فيصير الملجأ وإن فعل وترك بمنزلة الساهي والنائم. ومنها قبح التكليف، وزوال الأمر والنهي، لأن ذلك إنما يحسن فيما يصح فيه الذم والمدح. ومنها أن فعل الملْجأ كأنه فعل المُلْجِىء، في أنه لا يتعلق به شكر ولا ذم، إن كان من باب الإحسان والإساءة. ومنها أن فعله يصير كأنه فعل الملجِىء، في باب العوض، فيتعلق ذلك بالملجِىء دونه، وكل ذلك مما بيّنّاه متفرقًا في الكتاب. ولهذه الجملة قلت: إن ما يتناوله التكليف من الفعل والترك، لا بد من أن يقترن بنفعه الضررُ، وبضرره النفع. حتى تتردد دواعيه بين الفعل والترك، فيزول فيه الإلجاء، ويصح أن يفعله على الوجه الذي كُلّف أو لا أن يفعله، وعلى الوجه الذي لزمه ألا يفعله.

وقد بيّنا من قبل أن هذه الدواعي قد تكون معجلة، وقد تكون مؤخرة، وبيّنا أن النفع الذي بفعل الفعل الشاق، إذا كان ثوابًا متأخرًا، فلا بد من زوال الإلجاء، وبيّنا أن النفع ودفع الضرر، إنما يتعلق بهما الإلجاء، إذا كانا معجَّلين، أو في حكم المعجل، فإنما امتحن الله تعالىٰ عباده في التكليف، بأن يفعل ما يشق، أو يجري مجرى الشاق، بشهوته له، وقوة دواعيه للثواب المرجو. فما هذا حاله، يتناوله التكليف، من حيث حصل فيه في الوقت المشقّة، على الوجه الذي قدمنا ذكره في هذا الباب، وكان النفع الملتمس به متأخرًا، ولذلك قلنا: إن الثواب لو كان مُعَجّلًا، أو في حكم المعجل، لبطل التكليف، لعود حال المكلف إلى حال المُلْجأ.

وليس المقصد بما أوردناه من الجملة إلا ما نذكره الآن، لتعلّقه بالتوبة، فنقول:

[في بيان حال الفاعل إذا اختلف الفعلان أو اتفقا]

إن الفعلين قد يتفقان فيما له يفعلهما، أو يختلفان. فإذا اختلفا فلا شبهة في أنه يجوز أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر، فأما إذا اتفقا فيما له يفعلهما، فقد يتفقان في ذلك مع تغاير الوقتين، فلا شك أنه يجوز أن يفعل أحدهما، ولا يفعل الآخر، لأن تغاير الوقتين بمنزلة اختلاف الداعيين، فإذا صح هذان الوجهان صح أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر، فكذلك في هذا الوجه. وقد تكون الحال واحدة.

وليس يخلو من أن يمكنه الجمع بينهما، أو يتعذّر، فإن تعذّر ذلك، فلا شك في أنه يفعل أحدهما، ولا يفعل الآخر، لأن الداعي يتبع الصحة. وإنما يقال إن الداعي يدعوه إلى الجمع والتفريق في وقت واحد، متى صح الفعلان، ويمكنه الجمع بينهما، فليس يخلو حاله من وجهين: إما أن يكون عليه في الجمع بينهما زيادة مشقة، أو لا يكون كذلك، فإن كان عليه زيادة مشقة، لم يمتنع أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر، لأن لزيادة المشقة تأثيرًا في تغير الدواعي. فأما إذا لم يكن هناك زيادة مشقة، فيجب أن ينظر: فإن كان

يفعل الفعل للنفع ودفع الضرر، ففي هذا الوجه لا يجوز أن يفعل أحدهما إلا ويفعل الآخر، لأن غرضه التماس مصلحته في باب النفع ودفع الضرر، ويمكنه أن يتوصل إلى نفع كثير والمشقة واحدة بالفعلين، فلا يجوز أن يقتصر على أحدهما. وهذا الوجه يبعد، إلا أن يحصل مُلْجأ.

ولذلك قال أبو هاشم رحمه الله، فيما هذا حاله: إنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر. وقال في موضع آخر: إنه يفعلهما للإلجاء. ومعنى اللفظتين يتقارب، لأن من قوله: إن الفعل بخلاف الترك، فمتى لم يحمل كلامه على أنه يفعل أحدهما لماله يفعل الآخر، وهو الإلجاء، كان ذلك ناقصًا لفصله بين الفعل والترك، فإن كان إنما يفعل أحدهما لحسنه، أو لما يجري هذا المجرى، فإنه لا يجب أن يفعل الآخر، لأنه لو كان متى فعل الحسن لحسنه، فعل كل جنس، لوجب من ذلك خلاف ما نعقله من أنفسنا فيما نأتيه من الصدقات وغيرها، ولوجب من ذلك في القديم تعالى، أن يفعل ما لا نهاية له.

فأما إذا لم يفعل الفعل لضرب من الدواعي، فإنه لا يصح في الحال أن يفعل ما شاركه في ذلك، متى اجتمعت شرائطه.

منها أن يكون القادر واحدًا، والوقت واحدًا، والداعي واحدًا، وأن يكون ذلك الداعي يختص بمن يصح عليه الإلجاء. فمتى كانت الحال هذه، ولم يفعل الفعل الذي تعذّر عليه لبعض الوجوه، فواجب في الوقت ألا يفعله في الدواعي، أو اتفق وتغاير الوقتان، أو كان الكلام على مَن لا يجوز عليه الإلجاء، أو على فاعلَين، فذلك غير واجب، فلا يمتنع في هذه الوجوه ألا يفعل أحدهما، مع كونه فاعلًا للآخر.

[في بيان أن حال المتروك هو المؤثر بترك الفعل]

واعلم أن المقصد بترك الفعل حال المتروك، لا حال الترك، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعلّة في المتروك، لا حال الترك، لأن تارك الفعل إنما يتركه

لعلّة في المتروك، على ما قدّمناه، ولذلك قلنا متى أمكنه أن يخرج على فعله بلا ترك، فلا بد من أن يُؤثِر الترك لداع زائد. فإذا صح ذلك، فيجب أن يكون حكم الترك حكم ألا يفعل، في الوجوه التي ذكرناها. فيجب إذا ترك الفعل لعلّة من العلل، أن يكون تاركًا في الوقت لكل ما شاركه في تلك العلّة.

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: وذلك مما يجده عند الامتحان، لأن أحدنا لو ترك أكل الشيء لحموضته، لم يجز أن يأكل حامضًا في تلك الحال، وإن كان يصح متى تركه لحموضته الشديدة، أن يتناول ما حموضته أخفّ، أو يتناول المُزَّ من الطعام. وكذلك فقد صح أن أحدنا إذا ترك ضرب اليتيم بإحدى يديه، لأنه إساءة، فلا بد من أن يكون تاركًا لضربه باليد الأخرى. وليس كذلك حال الفعل، لأنه قد يتصدق بإحدى يديه، لأنه إحسان، ولا يجب ذلك باليد الأخرى مع تمكنه. ولذلك قد يمسح رأس اليتيم بإحدى يديه إشفاقًا، ولا يجب أن يكون ماسحًا باليد الأخرى. وقال رحمه الله: إن هذه القضية واجبة في الفصل بين الترك والفعل، من غير علّة يمكن ذكرها.

وقد مرّ في كلامه في بعض المواضع، أن الترك إنما فارق الفعل، لأنه ليس عليه في الترك مُؤنة، مثل الذي عليه في الفعل، ولأن تركه للكثير من الفعل، كتركه للقليل، وليس كذلك حال الفعل.

ولهذه الجملة أوجب الفصل بين الفعل والترك، فيمن تجوّز عليه المنافع والمضار، دون القديم تعالى، ولا فرق بين القديم والمحدَث، إذا تعلّقت الأفعال بعضُها ببعض، واتفق دواعيها، حتى صار ماله يفعل ولا يفعل، حاصلًا في كل فعل. ولذلك قلنا: إنه تعالى إذا لم يفعل بعض القبائح لقبحها، ولاستغنائه عنها، فكذلك كل القبائح. وإذا فعل بعض الواجبات لوجوبه، فكذلك سائر الواجبات. فصار حال القديم سبحانه في ذلك، كحال الواحد منا في الترك الذي ذكرناه، لا لأن لبعض الأفعال التي يقدر عليها

تعلقًا ببعض، لكن لأن في كل واحد منهما الوجه الذي له يفعله، أو لا يفعله.

[في الاستدلال على أن التوبة هي في الإقلاع عن القبيح]

فإذا صحّت هذه الجملة، فيجب أن ينظر في حال التوبة: فإن كانت كالترك، وجب أن تجري مجراه في الوجه الذي ذكرناه، وإن كانت كالفعل، فغير ممتنع أن يتوب من الفعل لقبحه، ويكون مقيمًا على قبيح آخر، فلا يكون نادمًا عليه. وقد عرفنا أنه بمنزلة الترك، لأن الترك هو فعل أيضًا، لكنه لما كان المقصد بإيثاره حال المتروك دون حاله، فارق حكمه لحكم الفعل، فكذلك التوبة، قد علمنا أن المقصد بها حال ما هي توبة منه، دون حالها، فيجب أن تكون بمنزلة الترك فيما قدمناه. ولذلك قلنا فيها: إنها إقلاع عن القبيح كالترك، ولذلك صح أن يقال فيها إنها بذل المجهود في استدراك ما كان منه، وإنها تحلّ محل ألا يفعل ما قد فعله، وكل ذلك يؤذِن فيها بأنها كالترك، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يترك في الوقت شيئًا لعلّة، وهو مقيم على ما شاركه في تلك العلّة، فيجب ألا يجوز أن يندم على القبيح لقبحه، ويقيم على قبيح يعلمه أو يعتقده كذلك، وكما يصح أن يترك شيئًا لعلّة ولا يترك ما شاركه في تلك العلّة، إذا لم يعلمه ولم يعتقده كذلك، فكذلك لا يمتنع أن يندم على القبيح لقبحه وهو مقيم على قبيح لا يعلمه ولا يعتقده قبيحًا، بل يظنّه حسنًا.

ومَن خالَفنا في التوبة يقول بمثل هذه الطريقة؛ لأن عندهم لا يجوز أن يكون تائبًا من فعل وهو مقيم على ما يشاركه في كل ما له تاب منه، من القبح والزواجر والدواعي والعِظم وغير ذلك، فلولا أن الأصل الذي ذكرناه صحيح، لكان لا يمتنع على قولهم، أن يندم على الفعل لقبحه، ولبعض الوجوه التي يذكرونها في هذا الباب، وهو مع ذلك مصرّ مقيم على ما يتناوله في كل الوجوه التي لأجلها تاب مما تاب منه. وهذا يؤدّي إلى كون التائب مصِرًّا، وإلى ألا يكون الإصرار في جميع وجوهه كالمنافي للتوبة، وقد بيّنّا فساد ذلك فيما تقدم.

وإنما يجب أن ينظر فيما قلناه أهو الصحيح، أو ما ذنب المخالف إليه؟ فإن وجب في التوبة أن تكون متعلقة بالقبيح لقبحه، وجب ما ذكرناه. وقد دللنا على صحة ذلك، وأنه لا معتبر بما عدا هذه الصفة، وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة

[في بيان أحوال المكلَّف عند التوبة]

اعلم أنه لا يجوز أن يكون مستحقًّا للعقاب إلا والتوبة له لازمة، ومنه صحيحة، لأنا قلنا إنه مكلف، وهذا حاله، والتوبة لا تصح منه، أوجب ذلك قبح تكليفه على ما تقدم ذكره، ولا يجوز أن تلزمه التوبة إلا وهو على حال معها تصح منه، وإلا أوجب ذلك تكليف الفعل على وجه لا يصح وجوده عليه، وذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق، فإذا صح ذلك، فحال المكلف لا يخلو من أقسام:

إما أن يكون عالمًا بما يلزمه أن يتوب منه، أو يكون عالمًا بذلك على وجه الجملة، فالتوبة تصح منه، بأن يأتي بالندم والعزم على طريق الجملة؛ أو يكون ظانًّا لذلك وخائفًا منه، فالتوبة تصح منه على الوجهين، لأن ظنّه قد يصح أن يكون متعلقًا بمعين، كما يصح أن يتناول المظنون، على حد الجملة.

وإما أن يكون عالمًا ببعض ما يتوب منه، دون بعض، فالذي لا يعلمه إذا جَوّزه وظنّه لزمه، أن يندم فيما علم، على طريق التفصيل، وفيما خاف مما لا يعلمه بعينه على طريق الجملة، لأنه لا فرق بين الكل والبعض في الظن والعلم، وفي كيفية التوبة منه، إما على جملة أو تفصيل.

وإما أن يكون عالمًا ببعض ما يتوب منه، والبعض الآخر مما يستحق به العقاب، يعتقده على حالة لا يلزمه معها التوبة منه عنده، بأن يعتقد في القبيح أنه حسن، فالتوبة منه تصح، على ما قدمنا ذكره، لأنّا قد بيّنّا أنه يلزمه الشك

في حال يلزمه فيه التوبة، ويمكنه أن يفعله مع هذا الشك فيه، ويزول كل عقابه. وإن لم يفعل الشك، يكون تائبًا مما ندم عليه دون ما اعتقد فيه الحسن، فلا يخرج من أن يكون التوبة منه ممكنة، على الوجه الذي يزيل العقاب، وقد بيّنّا القول في تفصيل ذلك من قبل.

فإن قال: أفتجوزون أن يعلم بعض القبائح، ويسهو عن البعض، حتى لا يخطر بباله، فلا يحصل عالمًا به ولا خائفًا.

قيل له: يجوز ذلك لما بيّنّاه، من أنه لا يجوز مع التكليف أن يكون مستحقًّا للعقاب، ولا يكون متمكنًا من إزالته، حتى يصح منه الانتفاع بطاعته، فمن وصفت حاله لا بد من أن يخطر بباله ما يخاف معه من الإقدام على القبائح، فيلزمه التوبة على طريق الجملة. وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه، لأنه لا يصح على هذه الطريقة، أن يكون ساهيًا عنها، على الجملة والتفصيل جميعًا، وإنما يصح ذلك في تفصيله، فيكون خائفًا، وتلزمه التوبة، على طريق الجملة. وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه، لأنه لا يصح على هذه الطريقة أن يكون ساهيًا على طريق الجملة، وهو عالم بما وقع منه على طريق التفصيل، لأن ذلك يتناقض.

فإن قيل: أما يصح أن يلزمه التوبة ولا عقاب يستحقّه، فيجب ألا يمتنع فقدُ وجوبها عليه، وإن كان مستحقًّا للعقاب.

قيل له: إن الدلالة قد دلّت، على أن التحرّز من المضار المظنونة واجب، كوجوب التحرّز من المضار المعلومة، فإذا صح ذلك، فالعالم بما يستحقّه من العقاب، يلزمه التحرّز منه، لمكان العلم، وقد يجوز أن يتعلّق بأن يستحق العقاب وهو غير مستحق له، فيلزمه التوبة للخوف. وهذا الظن قد يتأتى فيه على وجهين: أحدهما أن يكون ظانًّا لنفس القبيح، وأنه واقعه وهو في الحقيقة لم يواقعه. والثاني أن يكون قد تاب مما عَلم من القبيح، وقد نسي توبته، فهو ظانّ لبقاء ما يستحقه من العقاب، فتلزمه التوبة على هذين الوجهين، وإن لم يكن هناك عقاب للخوف الشديد، على ما ذكرناه.

فإن قال: أفتجوّزون أن يكون مقدمًا على قبيح، ويغلب على ظنّه أنه صغير مكفَّر بعظيم طاعاته، وتقوى أمارةُ ذلك في نفسه، فلا تلزمه التوبة؟

قيل له: لا يجوز ذلك، لأن وقوع نفس القبيح منه، مع علمه بأنه يستحق الذم عليه، وأن من حقّه أن يستحق العقاب عليه، إلا لمنافع، يقتضي ثبوت أمارة العقاب، فلا تصح في شيء من القبائح، من جهة العقل والسمع، أن يحصل فيه ضد هذه الإمارات، بل لا بد من أن يكون خائفًا من العقاب واستحقاقه، وإذا لزم الخوف في كل قبيح يقع منه، فالتوبة لازمة.

فإن قال: أليس قد يعلم العاقل في الإساءة إلى غيره أنها يسيرة، بالإضافة إلى عظيم إحسانه، أو يظن ذلك، فإذا جاز حصول هذه الأمارة في الإساءة، فلا تلزمه المعذرة، فهلا جوزتم مثله في التوبة؟

قيل له: إن تأثير الإحسان والإساءة مما يظهر في الحال، فلا يمتنع أن يعلم العالم مزية أحدهما على الآخر، إذا تجلّى وظهر. وليس كذلك المستحَق من العقاب على القبيح، لأنه مما لا يظهر للمكلف قدره وكيفيته في الوقت، فلا يصح أن يعلم قُصوره، من ثوابه إلا من جهة السمع والأدلّة. فأما أن يحصل في ذلك أمارة فبعيد.

[في بيان الحالات التي تجب فيها التوبة]

يبيّن ذلك أن الخوف من المضارّ أغلب على النفس، من السكون والأمن. وذلك مما يتبينه العاقل عند ورود جهات الخوف مع جهات الأمن، فإذا كان كذلك، وكانت المضار التي يخافها بالعقاب عظيمة، فلا بد من أن يكون الأغلب في نفس المكلف الخوف، فتكون التوبة لازمة، وإن جوّز في معصيته أن تكون صغيرة، كما تلزمه التوبة وإن جوّز فيما يخافه من المعصية ألا يكون واقَعها من قبل، لأن تجويز فقد وقوعه، آكدُ من تجويز صغيرة. فإذا لم يؤثر ذلك في زوال الخوف، فبأن لا يؤثر تجويز صغيرة أولى، فيجب أن تكون التوبة لازمة على كل حال.

وأما أن يكون المكلف غير مستحق للعقاب، لكنه يعلم أنه إن ثبت فيستحقه لا محالة، أو يقوى ذلك في ظنّه، فتلزمه التوبة، لأن الدلالة قد دلّت على أن التحرّز مما يخاف منه من المضار، تلزم بالفعل الذي لولاه لوقع ذلك المخوف، أو خيف وقوعه، ولا فرق في العقل بين ذلك وبين التحرّز من الواقع أو ما هو في حكمه.

فإذا صح ذلك، وثبت على أحد المذهبين أن فاعل سبب إصابة المؤمن، قد يخاف من استحقاق العقاب على الإصابة، لأنه يعلم أن ذلك فسق بالسمع، أو يجوّزه من جهة العقل، فتلزمه التوبة، للعلّة التي قدّمناها، لأنه مكلف فيما بين حال السبب وحال الإصابة من الأوقات، فلا بد من أن يتمكن من الانتفاع بطاعته.

فأما على المذنب الثاني فالكلام ظاهر، لأنه إذا استحقّ عقاب المسبب والسبب جميعًا، في حال وجود السبب، فالتوبة تزيل العقاب المستحَق، على هذه الطريقة.

فأما التوبة من كونه غير فاعل لما وجب عليه من قبل، فالكلام فيه كالكلام في التوبة من فعل القبيح، في سائر الوجوه التي ذكرناها، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فإن قال: فلو أنه لم يخف في الوقت من عقاب يستحقه، لكنه ذكر أنه كان من قبلُ ظانًّا لعقاب يستحقه، أو عالمًا به، أتلزمه التوبة؟

قيل له: نعم. لأنه إذا ذكر علمه، فلا بد من أن يكون عالمًا بالمعلوم، إما على جملة أو تفصيل، فالتوبة له لازمة، وإذا ذكر الظن، فلا بد عند ذكر الظن من أن يخاف كخوفه ضد الظن. فالتوبة له لازمة. ولا معتبَر فيما ذكرناه بالمكلف، الذي يلهو ويقلّ فكره في أحوال آخرته، لأن مَن هذا حاله، قد يكون في حكم العاقل، مع ذكر معاصيه، فكما أن ذلك لا يُخرج التوبة من أن تكون لازمة له، فكذلك القول في سائر أحواله. وإنما الكلام في أنه سبحانه لا

يخلى المكلف، مع تفريطه واستحقاقه للعقوبة، مما معه يعلم لزوم التوبة له. ثم قد يصح أن يؤتَى من قبل نفسه، بالتشاغل والغفلة، وذلك لا يؤثر في هذا الباب، كما لا يؤثر في وجوب سائر الواجبات عليه، إذا حصل الوجه الذي لأجله يجب.

فصل في أن المكلف لو علم صغر معصية عند عظم طاعته، هل كانت التوبة لازمة له؟

[في بيان عدم وجوب التوبة على الصغائر]

اعلم أن هذه المسألة لا تتأتى من جهة العقل في المكلّف، ولا من جهة السمع فينا والحال هذه. لأنه قد ثبت أنا لا نعلم في شيء من المعاصي الواقعة منا، أنه صغير، بل لا شيء يشار إليه منها، إلا ويجوّزه كبيرًا، فالتوبة واجبة من جميعها، في العقل والسمع علينا. وإنما تصح المسألة في الأنبياء صلوات الله عليهم، لأنهم يقطعون على صغيرة معاصيهم، بالدليل الذي به يعلم أن معاصيهم لا تكون إلا صغيرة، ويصح فينا على ضرب من التقدير، بأن يقال: لو علمنا في بعضها أنها صغيرة هل كانت التوبة لازمة لنا من جهة العقل؟ وهل حصل في السمع ما يدلّ على وجوبها؟

والذي كان يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله: أن التوبة منها واجبة، كوجوبها من سائر المعاصي، لأن عنده أن التوبة والإصرار يتعاقبان على المكلف، عند ذكر المعصية، ولا فصل في ذلك بين الصغيرة والكبيرة، فأوجب لذلك التوبة من الصغير، وهذه العلّة قادته إلى القول بأن تحديد التوبة تَلزمه حالًا بعد حال، متى ذكر معاصيه في حال التكليف.

والذي يقوله أبو هاشم رحمه الله: إن ذلك غير واجب من جهة العقل، ولا يُقْطع من جهة السمع أيضًا على وجوبه.

فإن قال: أيقبح عنده أن تكون حسنة إذا لم تكن واجبة؟

قيل له: نعم.

فإن قال: هلا قلتم إنها تقبح إذا لم تجب، لأنها إنما تجب لدفع الضرر، وكل ضرر يجب لدفع الضرر، فمتى لم يجب من حيث لا ضررَ يُدفع به، فلا بد من قبحه؟

قيل له: إنما يجب ما ذكرته متى لم يحصل فيه وجه آخر، يحبس لأجله، ولا يمتنع فيها أن تكون مصلحة. فإن قال: فينبغي إذا كانت مصلحة، أن تكون واجبة.

قيل له: قد تكون المصلحة على ضربين: أحدهما يجب، والآخر يكون مرغبًا فيه، كما نقوله في الصلاة والصيام. فإن كان المعلوم من حال المكلف أنه إذا فعل هذه التوبة ينزجر عن قبيح، أو يختار بعض الواجبات لا محالة، فهي واجبة وإن كان المعلوم أنها تسهل الواجب كتسهيل النوافل للواجبات، فهي من باب المرغَب فيه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في النوافل: إنها تكون مسهّلة لأمثالها من الفرائض، حتى بيّن في كل نافلة، أنه لا بد في جنسها وقبيلها من فريضة، فإذا صح ذلك، لم يمتنع في التوبة من الصغيرة أن تكون نافلة، وتكون مسهلة للتوبة الواجبة فيمن يصح أن يكون عالمًا بالصغير، ومفارقته للكبير. وكذلك القول في تجديد التوبة، لأن ذلك لا شك مستحب في الشرع، ولا يكون كذلك إلا على الوجه الذي وصفناه.

فإن قال: فإن كانت تحسن أو تجب من جهة المصلحة، على أحد هذين الوجهين، فيجب من جهة العقل، أن تكون قبيحة، ولو كانت قبيحة وضدها أيضًا قبيحًا، لوجب ألا يصح من المكلف وقد واقع المعصية الصغيرة، أن ينفك من القبيح.

قيل له: قد ثبت بالدليل عندنا، جواز خلوّ القادر من الأخذ والترك، ولو كانت الحال ما ذكرته، ما كان يجب ألا يمكنه الانفكاك من القبيح.

فإن قال: فأنتم تقولون إنه في بعض الأحوال لا يخلو من الفعل، وإن جاز أن يتعرّى من الأخذ والترك، فالسؤال لازم لكم في بعض الأحوال.

قيل له: إنما وجب ذلك في أفعال الجوارح، من الأكوان وما يجري مجراها، فأما في أفعال القلب، فذلك غير واجب، لأن حال القادر لا تختلف فيها، كاختلاف حاله في أفعال الجوارح.

فإن قال: فعند الدواعي لا يعرَى من الفعل، فالسؤال لازم لكم.

قيل له: يلزمه عندنا لو كان الفعل وتركه قبيحين أن يغيّر دواعيه، لأن ذلك ممكن، فيخلو منهما، هذا لو صَحّ أن للتوبة تركًا، فكيف وقد علمنا أنه لا ترك لها في الحقيقة، لأن من حق الترك أن يكون ضدًا، ولا ضد للتوبة.

[في الرّدّ على القائلين بوجوب التوبة على الصغائر]

فإن قال: إن تركها هو الاغتباط بالمعصية، لأنه يضادّ الندم أو العزم على فعل مثلها، لأنه يضاد العزم على تركها، وكراهة ترك المعصية لا تضاد إرادتها، فكيف يصح والحال هذه أن تقولوا: لا ضد لها؟

قيل له: إن الأقرب في الاغتباط بالمعصية، أن يكون هو السرور بها، وذلك ينافي الغمّ، دون الندم. وإنما لا يصح أن يكون نادمًا مغتبطًا، لأن الندم يجامعه الغمّ، فما ينافي ما يحتاج إليه، يصير كأنه منافٍ له، وما حلّ هذا المحل لا يعد تركًا.

فأما العزم على مثل المعصية فليس وجه قبحه لأنه ترك التوبة، لأنه وإن لم يقع منه معصية، فذلك يقبح منه، لأنه إرادة لقبيح.

وكذلك القول في كراهة ترك المعصية، لأنها من حيث كانت كَراهة للحَسن يقبح، فالذي يتعلق قبحه بالتوبة هو ما ينافي الندم، أو يجري مجرى المنافي له. وقد بيّنّا أنه لا بدل لها في الحقيقة، فلا يصح ما سأل عنه.

فإن قال: إذا ثبت في السرور، أنه في حكم المنافي للتوبة، إن كان الندم جنسًا غير الاعتقاد، وإن كان هو الاعتقاد، فهو ضده في الحقيقة، فالمسألة

لازمة، لأنه قد ثبت عند خطور المعصية بباله، وخطورها بباله، في أمثالها من العَرَض، أنه لا يخلو من هذين؛ وهذا يوجب صحة ما سألت عنه، من القول بوجوب التوبة من الصغير، عقلًا.

قيل له: إن السرور بالمعصية، إنما يقبح إذا كان اعتقادًا لكونها منفعة، أو أنها مؤدية إلى منفعة أو أن يكون سرورًا بها، من حيث كانت معصية، لأن كل ذلك يكون جهلًا. فأما إن اعتقد فيها أنه انتفع في الحال بها، من حيث الْتَذَّ بها، وانتفع عاجلًا بها، فذلكَ حسن، لأنه قد يكون من باب العلوم الضرورية. أما ترى إلى الجائع كيف يسرّ بأكل مال غيره، لكنه إذا كان قد استدلّ فعلم كون المضار فيها موفية، يصير سروره في حكم ما لا يعتد به، فإن لم يكن قد استدلّ على ذلك واعتقد أنه لا عقاب عليها، أو كان واقفًا في ذلك، فغير ممتنع أن يكون مسرورًا بها ومغتبطًا، ولا يكون ذلك قبيحًا.

وربما أريد بالاغتباط شدّة التمسك بالمعصية. وهذا لا يقع إلا قبيحًا، لأنه إما أن يُراد به الدوام عليها، والعزم القويّ على فعل مثلها، أو الزهد في تركها، لكن كل ذلك مما قد يجوز أن يخلو منه وإن لم يفعل التوبة، لأنه لا يتعلّق بها كتعلّق الاغتباط، إذا أريد به السرور على ما قدمنا ذكره.

وبعد، فإنه قد يخرج من أن يكون تائبًا ومغتبطًا، بأن يندم على المعصية، لا لأنها معصية، لكن لأنه لم ينل بها منفعة، إلى غير ذلك، ومَن هذا حاله لا يمتنع أن يكون عاريًا من التوبة وضدّها، فمن أين أنهما لو قبحا لما أمكنه الانفكاك من القبح.

فإن قال: إن هذا الندم في القبح، كترك التوبة، فكيف يسقط بذلك ما قدمناه؟

قيل له: إن الندم على القبيح، بمنزلة كراهة القبيح، فلا يمتنع أن يحسن على بعض الوجوه كالكراهة، فإذا حسن من جهة العقل أن يكره القبيح لغرض له، ويحسن ذلك، فكذلك القول في الندم.

فإن قال: إن الأمر وإن كان كما قلتموه، فهذا الندم في حكم التوبة، في أنه يُشق من جهة العقل، فيجب أن يقبح على كل حال، كما تقبح التوبة ممن لم يفعل القبيح. قيل له: لا يجب ذلك، لأن التوبة إنما تحصل فيها مشقة، لأنها ندم على القبيح لقبحه، فلا بد من أن يحصل معنى المشقّة فيه. وليس كذلك حال هذا الندم، فلا يمتنع أن يكون له غرض في فعله، وتخفّ عليه المشقّة، ويجري مجرى سائر ما يفعله عقلًا، من القعود والقيام، للأغراض التي تخرجها من أن تكون شاقّة.

وبعد، فإن موضوع السؤال غير مسلّم، لأن هذا الندم من جهة العقل، لا يمتنع أن يحسن، فلا تجري التوبة مجرى ضدها من جهة العمل في القبح، بل نقول لو عرف الصغير لحسن أن يندم عليه لقبحه، إذا ظنّ أن ذلك أقرب إلى مفارقة المقبحات، والخروج عما يستحق بها من الذمّ والعقاب، لأن مثل ذلك قد يحسن من جهة العقل، وإنما نقول في الصلاة إنها تقبح من جهة العقل، على الحد الذي يقع من جهة السمع. فأما إن كان له في فعلها أو فعل بعضها غرض، فذلك مما يحسن.

[في بيان ردّ أبي هاشم على رأي أبي علي القائل بوجوب التوبة على الصغيرة]

وبعد، فإن هذه العلّة توجب عليهم أن من واقَع القبيح قبل حال التكليف، ثم ذكره في حال التكليف، ألا يُعَرّى من التوبة وضدها، وأن ذلك لو قَبُح، لوجب أن تكون التوبة لازمة. وهذا يوجب في هذا الندم أن يكون واجبًا.

واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله، يعتمد في وجوب التوبة من الصغيرة، وتجديدها حالًا بعد حال، أو ذكر المكلف المعصية، على أن التوبة والإصرار يتعاقبان على المكلف، ولا يخلو منهما عند ذكر المعصية، فلو لم تكن واجبة لحسُن منه الإصرار، فإذا قبح ذلك، فواجب أن تكون التوبة لازمة.

وقد أسقط شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك بوجوه:

منها أنا قد نجيز تعريه من الأخذ والترك. فأقوى حال الإصرار أن يكون تركًا للتوبة، فما المانع من أن يخلو منهما جميعًا، فلا يدلّ ذلك على وجوب التوبة.

ومنها أن ذلك يوجب ذكر القبيح الذي فعله قبل حال التكليف، ألا يخلو من التوبة والإصرار، وأن تكون واجبة من هذا القبيح. فإذا لم يصح ذلك، فكذلك القول في الصغير إذا واقعه في حال التكليف؛ ولا يمكنه أن يقول إنه في حال التكليف يعرف موقع ذلك القبيح، فلذلك لا يخلو من التوبة والإصرار، وذلك لأن ما نذكره في حال التكليف من القبيح الذي فعله، مثل حاله قد يعرف موقعه، وموقع الالتذاذ به، فالحال فيهما واحدة.

وقد ذكر رحمه الله أنه كان يجب على هذه العلّة، أن يكون من شرب الخمر في حال تحليلها، ثم ذكرها بعد تحريمها، أن تلزمه التوبة، أو يكون مصرًّا، لأن أمثال ما يعلمه لا يكون إلا قبيحًا في المستقبل، فإذا لم يصح ذلك، فكذلك القول فيما ذكره.

ومنها أنه قال: لو كان الأمر كما قاله، لوجب في أهل الجنّة مثله في المكلف، لأن البقاع لا توجب افتراق حال القادر فيما يجوز أن يخلو منه أو لا يجوز، فكان يجب أن يخلو من التوبة أو الإصرار، والإصرار قبيح، لا يحِق على أهل الجنّة، والتوبة مَشقّة، لأنها غمّ، أو يقارنها غمّ وأسف، فلا يصح على أهل الجنّة، ومتى بطل ذلك منهم بطل ما قاله.

فإن قيل: إن أهل الجنّة مُلْجئون إلى ألا يفعلوا ذلك، فيفارق حالهم حال المكلف في دار الدنيا.

قيل له: فيجب إن صح من جهة الإلجاء خلوهم مع ذكر المعصية، من التوبة والإصرار، أن يصح ذلك في الدنيا، لبعض الأغراض والدواعي، لأن ما صح أن يخلو القادر منه للإلجاء، صح أن يخلو من الداعي الذي لا يبلغ مبلغ

الإلجاء، وإنما يفارق الإلجاءُ الداعي، من حيث يجب في الإلجاء الخلوّ لا محالة، وفي الداعي قد يجوز خلوّه ألا ترى أنه لما قال رحمه الله: إن القادر لا يخلو من حركة أو سكون، أوجب ذلك في أهل الجنة، كإيجابه في أهل الدنيا. وإنما فصل بينهما بأن قال في أهل الجنّة: إنهم ملجئون إلى ألا يفعلوا أحد الأمرين إذا قبح، وأهل الدنيا في حال التكليف ليس هذا حالهم، فإن كانت التوبة والإصرار عند ذكر المعصية، يجب ألا يخلو القادر من أحدهما، فيجب أن يكون حال أهل الجنّة كحال أهل الدنيا، إلا من الوجه الذي ذكرناه في باب الإلجاء.

فإن قال: هلّا قلتم إن أهل الجنّة ملجئون إلى فعل التوبة، أو فعل الإصرار، فلا يكون حالهم كحال أهل الدنيا، في وجوب التوبة عليهم؟

قيل له: إنا لم نسقط كلامك، بأنه كان يجب في أهل الجنّة أن تكون التوبة لازمة لهم، وإنما أسقطناه بأن قلنا: لو وجبت من حيث لا يخلو المكلف من أحد هذين، للزم أن تكون واجبة على أهل الجنّة، فإذا لم تجب سقط ما قلته. فالذي ذكرته الآن إنما يريد أن يعتلّ به للقول بأن التوبة ليست بواجبة على أهل الجنّة. وهذا مما يؤكد ما أسقطنا به اعتراضك.

وبعد، فإن الإلجاء إلى التوبة في أهل الجنّة لا يحسن، كما لا يحسن منه تعالىٰ أن يلجئهم إلى المضار، لأنه في حكم فعل المضار منهم، ولا يجوز أن يلجىء إلى الإضرار، لأنه قبيح، وإنما يلجىء القديم تعالىٰ أهل الجنّة، إلى ألا يفعلوا القبيح، لا أنه يلجئهم إلى فعله.

فإن قال: إنما أعني بالإلجاء، أنه يلجئهم إلى أمر سوى التوبة والإصرار، فتخرج التوبة من أن تكون واجبة.

قيل له: إذا لم يتعلق ذلك الأمر بهما، فكيف يصح خروج التوبة لأجله من أن تكون واجبة؟ وهل سبيلك في هذا القول إلّا سبيل مَن يقول لك: إن الذاكر للمعصية لا تكون التوبة واجبة عليه، لكونه مُلْجأ إلى ألا يقتل نفسه، ولا

يستعط بالخردل، إلى غير ذلك. فإذا لم يؤثر ذلك عندك في حكم التوبة في الدنيا، فكيف يؤثر ذلك في أهل الجنّة؟

وقد قال أبو هاشم رحمه الله في كتاب «الأبواب»: قد يجوز أن يخرج من أن يكون تائبًا ومُصِرًّا، بأن يندم على القبيح لا لقبحه. وذكر أنه يبعد فيمن ذكر المعصية ألا يكون نادمًا ولا عازمًا، واستبعد ذلك، لكنه جوّز أن يخرج من أن يكون تائبًا وعازمًا إلى الندم الذي ذكرناه. وهذا يسقط ما استدلّ به أبو عليّ رحمه الله.

فإن قال: إن هذا الندم أيضًا يقبح كقبح الإصرار، فكلامي صحيح.

فقد بيّنّا من قبل أن ذلك قد لا يقبح، على بعض الوجوه.

وبعد، فإن العلّة التي ذكرناها، إنما توجب أن التوبة لا تجوز أن تكون قبيحة كقبح الإصرار. فأما أن تكون واجبة لأجلها، فبعيد، لأن العامل إذا أمكنه أن يخرج من القبيح بفعل الحسن، فحسنه يكفي، ولا ينبغي أن يقضي بوجوبه، على ما بيّنّاه في باب النظر والمعرفة، لأنّا دللنا هناك، على أن قبح الجهل لا يقتضي وجوب المعرفة.

فإن قال: قد صحّ عندك أن الإصرار قبيح، وثبت أن ترك القبيح واجب، فلذلك صح اعتلالي بما ذكرته.

قيل له: إنا نخالف في ذلك، ولا نقول بأن ترك القبيح يجب، لأنه ترك للقبيح، بل قد يكون ترك القبيح قبيحًا، ويجوز أن يكون حسنًا غير واجب، ويجوز أن يكون واجبًا.

[في بيان مفهوم الإصرار وشروطه]

على أن الإصرار الذي ذكره، إن أراد به ضد التوبة، فقد بيّنّا من قبلُ أن المكلف قد يجوز أن يخلو منها ومن ضدها. وإن أراد أن يكون غير ثابت، فذلك ليس بفعل، فيذكر بقبح أو حسن. ولعمري إن الذاكر للمعصية: إما أن

يكون تائبًا أو غير تائب، لكن كونه غير تائب، وإن سُميَ لأجله مُصِرًّا، على بعض الوجوه، فلا يدخل وصف القبح فيه، وفي ذلك سقوط ما ذكره.

فإن قال: أعني بالإصرار الترك له، ولا يجوز أن يقبح تركه إلا وهو واجب.

قيل له: ليس يخلو ذلك إن قَبُح، من أن يكون قبيحًا بصفة تخصّه، أو لأنه ترك للتوبة. فإن كان لصفة تخصّه فمن أين أنّ التوبة واجبة، إذا كان هو قبيحًا؟ وقد ثبت أن قبح الشيء لا يقتضي وجوب غيره، إذا لم يكن تركًا له، ولا جاريًا مجرى الترك. وإن كان يقبح من حيث كان تركًا للتوبة. فينبغي أن يُدَل أولًا على أن التوبة واجبة، ليثبت لك أن تركها قبيح. وهذا يمنع من توصلك بقبح تركها، إلى وجوبها، لأنه يوجب أنك بوجوبها تتوصل إلى قبح تركها، وبقبح تركها تتوصل إلى وجوبها، وهذا يتناقض. وإنما يمكن أن يثبت قبح ترك الشيء من حيث كان تركًا له، إذا تقدم أولًا العلمُ بوجوبه، فكيف يصح أن يُستدل على وجوبه بقبح تركه؟ أو ليس هذا يوجب ألا يكون الإنسان مستدلّا بفرع الأصل على الأصل؟

على أنّا قد بيّنّا أنه لا يجب أن يخلو من ترك التوبة، إذا لم يتب، وأنه مما يقبح، لا لأنه ترك للتوبة ما بقي.

فإن قال: إن الذاكر لمعصيته متى لم يكن نادمًا عليها، فلا بد من أن يكون عازمًا على مثلها، كما أنه إذا كان نادمًا عليها، لا بد من أن يكون عازمًا على ترك مثلها.

قيل له: إنك غيّرت العبارة والمسألة واحدة، لأنك بالترك إنما تعني هذا العزم، أو ما يجري مجراه، فما قدّمناه جواب عنه. وحصَلت في سؤالك على أنك تقول: إذا لم يفعل إرادة أحد الضدين، فلا بد من أن يفعل إرادة الضد الآخَر. ونحن نجيز ألا يفعلهما جميعًا. ويلزم مع ذلك ما قدّمناه في القبيح الواقع قبل التكليف، وفي حال الإباحة، قبل ورود الحظر، إلى سائر ما قدّمنا

ذكره، وما قدّمناه من جواز خلوّ القادر من الندم، الذي هو التوبة. إن الندم المخالف له يُبطل هذا السؤال.

فإن قال: إنه إذا ذكر المعصية، فلا بد إذا كان غير مريد لمثلها أو ضدها، أن يكون مُعرضًا عنها.

قيل له: إن الإعراض ليس بضد ثالث للإرادة والكراهة، وقد بيّنّا ذلك من قبل. ولو كان ضدًّا ثالثًا لم يجب أن يكون قبيحًا، إذا كان إعراضًا عن قبيح.

وكذلك الجواب متى قال: إذا لم يرد مثل المعصية، ولا كرهها، فيجب أن يكون مُعرِضًا.

فإن قال: إن التوبة كالترك، فإذا كان ترك الصغير واجبًا لو تمكن منه، فيجب أن تكون التوبة منه عند ذكره لازمة له؟

قيل له: إنما نحملها على الترك، في كونها بدلًا للمجهول، من حيث ثبت أنه لا يمكنه ألا يفعل ما قد فعله، فإنها نهاية ما في وسعه. فأما أنها تجب كوجوب الترك، فذلك لا يصح إلا بعد أن يبيّن أن العلّة فيهما واحدة. وقد علمنا أن ترك القبيح، إنما يجب من حيث كان تركًا له، فإذا لم يمكنه التفصي منه إلا بفعله، لزمه ذلك، وليس هذا حال التوبة، لأنها لا تجب لهذا الوجه، على ما بيّنّاه من قبل، وإنما يجب لإزالة العقاب، أو لكونها مصلحة، وهي مفارقة للثواب في وجه وجوبها، فكيف يصح قياسها عليه؟ والتوبة من الصغير مع فقد السمع قد عدم على وجهي الوجوب منها، فكيف يُقضَى بوجوبها؟

[في الاستدلال على أن التوبة على الصغيرة غير واجبة]

يبيّن ما قلناه: إن ترك المعصية التي يتوب منها، لا يجوز أن يجب إلا مع العلم بالمتروك مفصلًا، والتوبة قد تجب مع العلم بها مُجْملًا، وأحدهما مفارق للآخر.

يبيّن ذلك أن القبيح الذي فعله قبل التكليف، لو تمكن من تركه الآن، للزمه، ولا يجب إذا تمكن من التوبة منه أن يلزمه، وذلك يوجب بطلان حملها عليه. هذا لو كان الترك يجب عندنا، فكيف وقد يجوز ألا يجب عليه ترك القبيح، مع العلم به، متى صح أن يخلو منهما جميعًا.

فإن قال: هلا قلتم بوجوب هذه التوبة، من حيث تزيل تأثير المعصية التي فعلها، لأنها وإن كانت صغيرة، فلا بد من أن تصير مؤثرة في ثوابه، فتصير لمكانها أنقص مما يستحقّه لولاها؟

قيل له: إن المعصية الصغيرة يصير عقابها جزءًا من ثوابه، فيسقط تعدد عقابها من ثوابه. فإن كانت التوبة تجب لتزيل تأثيرها، لم يخل من وجهين: إما أن تكون مزيلة للعقاب، فيبطل تأثيرها، وهذا لا يصح فيها، لأن هذا التأثير قد يُعدم عند وجودها. وقد زال العقاب في الحقيقة، بما قابله من الثواب الذي سقط به. فكيف يصح أن تكون مؤثرة على هذا الوجه؟ ولو جاء فيها ذلك، لجاز أن يقال في التوبة بعد التوبة، أنها تؤثر في إزالة ما قد زال بالأولى. أو يقال: إنها تؤثر بأن تعيد ذلك الثواب الذي قد انتقص بعقاب المعصية. وهذا لا يصح، إلا أن يكون ذلك القدر من الثواب مستحقًّا، لأنها لا يجوز أن تؤثر في ذلك إلا على هذا الوجه، وقد علمنا أن ذلك لا يصح في التوبة.

فإن قال: ولماذا لا يصح ذلك فيها، وما أنكرتم أنها تؤثر هذا التأثير؟ قيل له: لأنها لو أثرت ذلك في بعض ما هي توبة منه، لوجب أن تؤثر في سائر ما يكون توبة منه، ولو كانت كذلك، لوجب في التوبة من الكفر، أن يستحقّ به أكثر من ثواب النبوّة، لأن الكفر يزيل ثواب النبوّة، وقد علمنا فساد ذلك.

وستجد هذا الكلام مشروحًا في الوعيد.

فإن قال: إنها تزيل العقاب من حيث يكون اغتباطه بالثواب الذي معه موقوفًا.

قيل له: لو جاز أن يقف ذلك، لجاز أن يقف زوال العقاب بالتوبة أيضًا، على ما سيقع منه من المعصية.

وبعد، فما الذي يوجب أن يكون ذلك موقوفًا، وقد حصل ما يقتضي بطلانه.

فإن قال: إن التوبة من الصغير واجبة، لأنه يستحق بها مثل ثواب مجانبة ما هي توبة منه.

قيل له: فيجب ألا تكون واجبة، لأن الفعل لا يجب لأجل الثواب فقط، ولذلك لم يجب النوافل وإن كانت مما يستحق بها الثواب.

فإن قال: إذا لم يتب من الصغيرة، فلا بد من أن تكون على حالة مستقبحة.

قيل له: قد بيّنّا فساد ذلك عند تفسير الحال، وذلك يسقط تعلّقك به إذا ذكرته مجملًا، لأنه لا بد من أن يرجع بالحال إلى تركها. وقد ثبت القول في ذلك. فإن قال: لو لم تكن واجبة في العقل، لصحّ ورود السمع بقبحها. قيل له: إذا كانت متى وجبت بالسمع، فإنما تجب لكونها مصلحة حلّت محل سائر المصالح الشرعية، فكما يجوز ما سألت عنه فيها، فكذلك القول في التوبة.

فإن قال: فهذا يوجب القول بإثبات توبة قبيحة. قيل له: لو ورد السمع بما سألت عنه فيها، لم توصف بأنها توبة، لأنها إنما توصف بذلك متى زال بها العقاب، أو وقع بها الارتداع عن القبيح، فإذا عَرِيَ الندم من هذين الوجهين، لم يوصف بأنه توبة. فلذلك لا يوصف ندم المكلف على القبيح الذي وقع منه قبل التكليف بأنه توبة.

[دليل آخر على عدم وجوب التوبة على الصغائر]

فإن قال: فإن كانت لو وجبت لكانت إنما تجب من جهة المصلحة سمعًا، فقولوا: إنه لا يمتنع أن يرد السمع بوجوب الندم على القبيح الذي وقع فيه قبل التكليف.

قيل له: لو ورد السمع بذلك لصحّ، ولقلنا إنه من المصالح السمعية.

فإن قال: فيجب لو ورد السمع بوجوب الندم من القبائح التي وقعت من غيره، أن يصح ذلك.

قيل له: هذا مما لا يصح فيه الندم، لأن من حقّه أن يتعلّق بفعله، فكما لا يصح ورود السمع بالندم على الفعل المستقبل، لأن من حقّه أن يتعلّق بالماضي، فكذلك القول في فعل الغير.

فإن قال: فما الدليل على ما قلتموه في هذا الباب، لأنه لا يجب بإفسادكم أدلّة الخصم، أن تكونوا مصححين لقولكم؟

قيل له: أحد الأدلّة على ذلك، أن التوبة لو وجبت من الصغير، ومما قد تاب منه، لوجب قبوله في الاعتذار، فكان يجب فيمن له الإحسان العظيم، المُوفِي على الإساءة اليسيرة، أن يلزمه الاعتذار. وكان يجب أن يلزمه الاعتذار حالًا بعد حال، متى ذكر إساءته، فإذا بطل ذلك فيه، وجب مثله في التوبة، لأن العلّة في الاعتذار، أنها لا تسقط ذمًّا أو ضررًا، وذلك قائم في هذه التوبة. ومما يدلّ على ذلك أيضًا أن التوبة من القبيح الواقع قبل التكلف، قد بيّنّا أنها لا تجب عليه، والعلّة في ذلك، أنه لم يستحق به ما يزيله بهذه التوبة، فلا يجوز أن يلزمه من جهة العقل، وهذا قائم في التوبة من الصغير، ومما قد تاب منه.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا، أنه لا بد للواجب العقلي من وجه يجب لأجله، ولا وجه يعقل في التوبة إلا إزالة الضرر المعلوم أو المظنون بها. وإذا كان ذلك مفقودًا في التوبة من الصغير، ومما قد تاب منه، فيجب نفي وجوبها، كما يجب بمثله نفي وجوب صلاة سادسة، إلى ما شاكلها، ولا يمكنه أن يجعل وجه وجوبها كونها تركًا للقبيح، الذي هو الإصرار أو غيره، لأنّا قد بيّنّا من قبل فساد ذلك.

فإن قال: هلّا قلتم بوجوبها، لأنها لَطَف ومصلحة، ولكون ذلك معلومًا بالعقل، لقولكم في النظر والمعرفة.

قيل له: لو جاز ذلك منها، لجاز مثله في سائر الشرعيات، فإذا لم يصح قياس ذلك على النظر والمعرفة، فكذلك القول فيها. وإنما خصصنا بذلك النظر والمعرفة، لأن وجه كونهما لَطَفا، معلوم بالعقل، على ما بيّنّاه في باب المعارف، وليس كذلك حال الصلاة، فكذلك القول في هذه التوبة.

فإن قال: أفليس الأنبياء صلوات الله عليهم، قد استغفروا من ذنوبهم، وتابوا منها؟ قيل له: إن ذلك لا يدلّ على وجوبها، ولو دلّ كان لا يمتنع أن يكونوا علموا وجوبها سمعًا، لا عقلًا، ولا يدلّ ذلك على موضع الخلاف.

وهذا الذي قصرناه، ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وعليه سائر أصحابه.

وقد ذكر رحمه الله في «البغداديات»[1] وغيرها، أن التوبة قد تجب لإسقاط العقاب، ولكونها لَطَفًا وردعًا عن أمثال ما وقع منه. وهذا مما يحتمل أن يريد به (بعد حصول السمع)، لأنه لم يبيّن أن وجوب ذلك من جهة العقل. فإن قال سائلًا على ما تقدّم: أليس المتعالَم في العقل، أن النادم على الشيء، هو أبعد من فعل مثله، فهلا قلتم: إنه واجب من جهة العقل، كما قلتموه في النظر والمعرفة؟ قيل له: إن ذلك لو وجب لأجله التوبة، لوجب لأجله كراهة القبيح، لأن عندها يكون أقرب إلى ألا يفعلها.

فإن قال: إني أقول بوجوبهما جميعًا.

قيل له: فجوابنا فيهما واحد، وهو أن الذي ذكرته غير معلوم. فمن أين أن عنده يرتدع لا محالة عن القبائح.

فإن قال: إن هذا وإن لم يُعلم، فإنه يُعلم أن عنده يكون أبعد من فعل مثله.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

قيل له: أفيجب من جهة العقل أن يَفعل كل ما كان عنده أبعد من فعل القبيح؟

فإن قال: نعم.

قيل له: فيجب وإن علم أن له إلى ترك القبيح داعيًا، أن يتباعد من مكان القبيح، أو يزيل ملكه الذي به يتمكن منه التمكن السهل، لأن عنده يكون أبعد من فعل القبيح، ويجب أن يعتذر مرة بعد مرة، لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الإساءة. ويجب أن يندم على القبيح الذي فعله قبل حال التكليف، لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الانتباه. ويجب أن يندم على القبيح الذي فعله قبل حال التكليف، لأن عنده يكون أقرب إلى هذه الحال. وفساد ذلك ظاهر. ويجب على هذا أن يلزم المكلفَ مثلُ ذلك، وهذا يوجب قبح التكليف، لأنه إنما يصح مع الشهوة للقبيح، وهي أقرب إلى فعل القبيح، وضد ما أبعد من ذلك. وهذا واضح الفساد.

فصل في كيفية التوبة مما لم يقع، ومن الواقع، وما يتصل بذلك

[في بيان التوبة مما وقع ومما لم يقع]

اعلم أن الواقع من القبائح التي يستحق بها الذمّ والعقاب، على ضربين: أحدهما يحتاج التائب مع توبته إلى إبطاله، والآخر لا يحتاج إلى ذلك. وإنما تصح هذه القسمة فيما يبقى من الأفعال، أو يمتد حدوثه دون ما عداه، لأن ما يمتد حدوثه يصير في حكم الواقع.

فأما ما لا يبقى فلا وجه للقول فيه، لأن في حال التوبة عدمه واجب، من غير أن يتعلق باختيار مختار، وهذا نحو أن يتكلم بكلام قبيح، فيتوب منه إلى ما شاكله.

فأما ما يبقى من أفعاله كالبناء والكتابة وغيرهما، فالقسمة المتقدمة صحيحة فيه، مما يلزم التائب في المستقبل أن يبطله بإحداث ضده، أو ما يجري مجرى الضد، فتوبته لا تصح إلا معه، إذا كان متمكنًا، ولا منع ولا

إلجاء، نحو الأكوان التي يفعلها في المكان المغصوب، لأنه إذا همّ بالتوبة، فلا بد من أن يفارق ـ إذا دام ـ كونَه غاصبًا. فأما إن رضي صاحب المكان بكونه فيه، فالتوبة صحيحة، وإن لم يبطل ما فيه من القعود، لأن عند الرضا، يخرج هذا الفعل من الوجوب، ومع فقده يكون واجبًا. فهذا هو المعتبر في الفصل بين هذين الأمرين. وكذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو بنى كنيسة، ومُنع من إبطال بنائه، لصحّت توبته مع بقاء البناء. وإذا لم يُمنع من ذلك لم يصح إلا بأن يبطله، ويصير في هذا الوجه إبطال ذلك، إذا كان واجبًا، بمنزلة رد المَظلِمة، فكما أن التوبة من أحدهما لا تصح إلا مع الرد عند التمكن، وزوال المنع والإلجاء، فكذلك القول في إبطال ما يتوب منه إذا كان واجبًا.

وقد ذهب بعضهم إلى أن التوبة من الفعل هو تركه وإبطاله، ولعلّ شبهته في ذلك لبعض ما ذكرناه، لأنه رأى أنه لا يكون تائبًا إلا عنده، فظنّ أنه التوبة، ويجوز أن يقول إن الإبطال كالترك، فكما أنه قبل فعله كان الترك هو اللازم، فيجب أن يكون الإبطال هو الواجب بعد فعله، لأنه أقرب الأمور إلى الترك. وليس بين الندم وبينه من المناسبة، ما بين إبطاله وبينه، فالإبطال بأن يكون هو التوبة أولى.

وله أن يقول: إنه إذا أبطله من حيث كان قبيحًا، وُجد معه الندم والعزم، فهما من لواحق التوبة، لا أنهما التوبة، وقد قال: إذا كانت التوبة من الاعتقادات الفاسدة، هي العدول عنها إلى ضدها، الذي هو الحق، فكذلك القول في سائر الأفعال. وهذا في نهاية البُعد، لأن في الأفعال ما لا يصح إبطاله، فيجب ألا يصح منه توبة.

[في بيان قبول التوبة مع فقد إبطال الفعل]

فإن قال: التوبة منه فعل ضدّه، لأنه يحلّ محل إبطاله، لو صح فيه الإبطال.

قيل له: فما يصح فيه الإبطال، يجب أن تكون التوبة منه فعل الضدّ، لأن به يقع الإبطال. ولو كان فعل ضد القبيح توبة منه، لوجب أن يكون تائبًا من القبيح إذا ترك إلى ضدٍّ قبيح، ولوجب فيمن فعل قبيحًا ثم كفّ عنه، ومنع من ضده وإبطاله، ألّا يصح له توبة مع التكليف، لتعذّر هذا الفعل الذي قالوا إنه توبة واجبة عليه، ولوجب فيمن فعل ضد القبيح وأبطله، وهو مع ذلك عازم على أمثاله من القبيح، أن يكون تائبًا. وهذا يوجب في الفُسّاق إذا بعُدُوا من الفسق والفجور، للتشاغل بالأكل والشرب، مع العزيمة على معاودته، أن يكونوا تائبين. وهذه الحالة حالة المُصِرّ. فيجب أن يكونوا مصرًّا تائبًا.

فإن قال: إذا أبطل القبيح أو فعل ضده لأجل قبحه، فلا بد من كونه نادمًا على القبيح، وعازمًا على تركه في المستقبل، فلا يصح ما ذكرتم.

قيل له: فلم صار الإبطال بأن يكون هو التوبة أولى منهما، إذا كان لا بد منهما على هذا القول؟

فإن قال: لأنهما يتبعان الإبطال. قيل له: ولم جعلته توبة دونهما لهذه العلّة وليس بأولى من أن تجعلهما توبة دونه، لصحة كون الممنوع من الإبطال تائبًا، فقد صحت التوبة مع فقد الإبطال، وذلك يوجب أن الإبطال هو التابع لهما، إذا كان حاله ما وصفنا. وقد بيّنّا أن الإبطال إنما يقع بفعل محدّد، قد يجب وقد لا يجب، وأن التوبة واجبة على كل حال، عند مواقعة القبيح. فكيف يجوز أن يكون الإبطال هو التوبة؟

فأما تشبيه الإبطال بالترك فبعيد، وذلك لأن الترك يتضمن في القبيح ألا يكون واقعًا، والإبطال لا يخرج القبيح من أن يكون واقعًا، وليس يحصل به بذل الجهد، لأن الندم على الصفة التي نقول: إن عليها يكون توبة في بذل الجهد أقرب إلى الإبطال. ولذلك وجب أن يكون مع العزم هو التوبة دون إبطال القبيح.

[في بيان أن من شرط التوبة العلم بالقبيح الذي يُتاب منه]

ولسنا نقول في الكفر والاعتقادات الفاسدة: إن التوبة منها فعل ضدّها، بل التوبة من جميع القبائح: ما ذكرناه من الندم والعزم، وإن كان ربما وجب عندهما العدو من فعل إلى فعل، على ما قدّمنا القول فيه.

فإن قال: هلا قلتم بصحة التوبة من الفعل في حال حدوثه، فلا يصح اشتراط الإبطال فيها، من حيث يستحيل منه أن يُبطل ما يحدثه في حال إحداثه.

قيل له: إذا كان الفعل مباشرًا، فالتوبة إنما تصح منه في الثاني، لأن في حاله لو كان تائبًا لكان نادمًا على الفعل لقبحه، ولا يجوز أن يكون كذلك وهو مقدم على قبيح. وكذلك فلا يصح أن يكره القبائح لقبحها أو يعزم على تركها لأجل قبحها وهو مع ذلك مقدم على قبيح، فصارت التوبة في هذا الوجه كالمنافية لفعل ما هي توبة منه، فلذلك وجب تأخيرها عن الفعل المبتدأ.

فإن قال: فيجب ألا يصح من المكلف أن ينوي من القبيح في الثاني، إلا إذا صح أن يعلمه قبيحًا؟

قيل له: كذلك نقول. لأنه متى لم يصح ذلك فيه، لم يأمن من كونه حسنًا واجبًا، فعند ذلك يصح منه الندم، الذي من حقّه أن يكون توبة.

فإن قال: فيجب على هذا القول ألا يصح منه أن يتوب من المذاهب الفاسدة، لأنه لا يمكنه في الثاني أن يعلم في اعتقاده أنه جهل، وإنما يقبح لهذا الوجه؟ قيل له: ليس الأمر كما قدره، لأنه يقبح منه الاعتقاد إذا لم تسكن نفسه إليه ولم يأمن كونه جهلًا، فسواء علم أنه جهل، أو لم يعلم ذلك من حاله، فعند تأمله ما يعلم من حال الاعتقاد، بطل ما ذكرناه، فيلزمه أن يتوب منه. وإن كان لا يعلمه قبيحًا حتى يعلمه جهلًا، كان لسؤالك مدخل فيما ذكرناه. وقد بيّنّا أنه قد يعلمه قبيحًا إذا علم ما ذكرناه من حاله.

فإن قال: فلو لم يعلم قبحه إلا أنه إذا علمه علمه جهلًا، أكان يصح منه أن يتوب من ذلك في الثاني؟

قيل له: نعم، بأن يندم على جملة معاصيه. فأما على طريق التعيين في هذا القبيح، فغير ممكن ذلك، حتى يستدلّ فيعلم حال المجهول، وعند ذلك يعلم في اعتقاده أنه كان جهلًا. ولا يصح مجامعة العلم بكون الجهل جهلًا لنفس الجهل، لأنه يؤول إلى حصول العلم والجهل بالشيء الواحد، على وجه واحد، مع تضادهما.

فإن قال: فلو منع من إبطال الجهل والاستدلال الذي ذكرتم، أكانت التوبة تصح منه؟

قيل له: نعم. فأن يندم على جملة القبائح، ويعلم دخول هذا الاعتقاد فيها، لكونه غير ساكن النفس إلى معتقده، ويصير بأن يندم على حالة ظُلوله بحال الممنوع من الخروج من المكان المغصوب، في أن توبته تصح.

فإن قال: فيجب إذا حصل في مكان مغصوب ألا تصح توبته من قعوده، لأنه إن أخذ في الخروج، ففعله غصب، كما أن المتقدم من قعوده غصب.

قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأن هذا الخروج من حيث دلّ العقل على وجوبه عليه، حسن وحصل في حكم المأذون فيه، لأنه لا فرق بين إذن المالك المكانَ، وبين إذنه تعالىٰ. فإذا دلّ العقل على وجوب ذلك وحسنه، صار مأذونًا فيه من قبل الله. فخرج من أن يكون غصبًا.

فإن قال: فما الدليل العقلي في ذلك؟

قيل له: لأنه مع التكليف لا يصح أن يمكنه أن ينفك من القبيح، من حيث يوجب كونه معذورًا في القبيح، مع فساد ذلك. فإذا صح ذلك فالواجب على الغاصب للمكان أن يفارقه، كما يجب على غاصب المتاع أن يرده. وإن

كان الرد في حكم التصرف، لكنه لما لم يصح منه الخروج عن غصبه، إلا بذلك، حسن ووجب. فكذلك القول في الخروج. ولذلك يلزمه أن يفعل من الخروج أقربه إلى مفارقة الغصب، وأبعده من الإضرار بالمغصوب منه.

ولهذه الجملة قلنا فيمن دخل زرع غيره: إن الواجب عليه الخروج على أقرب الوجوه إلى إزالة الضرر، والبعد عن الغصب، وأبطلنا قول مَن زعم أن كل ذلك يقبح منه، وليس يمتنع في العقل إذا فعل على حد الابتداء، أن يكون غصبًا وقبيحًا، وإذا فعل على وجه التخلص من غصب سواه، أن يكون حسنًا، على نحو ما ذكرناه في تناول المتاع للرد، لأنه لو فعله ابتداء لكان قبيحًا، فإذا فعله على وجه الرد والتخلص من الغصب، كان حسنًا، وعلى هذا الوجه نقول في الزاني إذا زنى: إنه يلزمه مفارقة الزنى، وإن كان لا يصح إلا بأمر لو ابتدأ بمثله لكان قبيحًا.

وقد ثبت أن الإضرار بالغير كما يقبح، فكذلك الإضرار بالنفس. فلو أن المكلف خاف، للزمه مفارقتها. وإن كان لا يمكنه إلا على وجه يمسّه ويؤلمه، لكنه لما لم يكن له سبيل إلى دفع الضرر عن نفسه إلا بهذا القدر، لزمه ذلك، فكذلك القول في الإضرار بالغير على طريقة الغصْب. وعلى هذا الوجه لو أحاط بالمرء جماعة أحياء، وثباته في مكانه يقبح، للزمه مفارقته بحسب الحال، فإن كان لا يمكنه ذلك إلا بالإضرار بهم، على وجه يقبح لزمه الثبات، وإلا فالمفارقة لازمة، ولا يجوز أن يتمكن لأجل مجاورة الحيّ من مفارقة المكان، لأنه على صفة يمكنه معها أن يفارق مكانه، بأن يضم أطرافه، أو على بعض الوجوه. فإذا التُمس منه ذلك فلم يفعله وكان لا بد له من مفارقة المكان، صار مدافعًا له، أن يدفعه عما يحاول، كما يدفع مَن يريد الإضرار به، فيصير الإضرار المفعول به والحال هذه مباحًا.

[في بيان أقسام ما لم يقع من القبيح]

فأما ما لم يقع من القبيح فعلى ضربين: أحدهما لم يقع، ولا وقع سببه، فالتوبة لا تصح ولا تجب منه، لأنه لم يستحق على ذلك العقاب، ولا هناك

خوف من عقاب يحصل لا محالة والثاني: أن يكون قد وقع سببه، وذلك على ضربين: أحدهما يقع سببه على طريق السهو والخطأ، فهذا مما لا يجب التوبة منه. والثاني: يكون قاصدًا بفعل السبب إليه، وعالمًا بأن المسبب سيحصل، أو ظانًا لذلك إن لم يقع منه منع. فإذا حصلت هذه الشروط، فالتوبة قد تصح منه، عند وقوع السبب وبعده، على حسب تراخي المسبَّب. وقد بيّنا من قبل فيما هذا حاله، أن التوبة تصح منه وتجب، وذكرنا أن عقاب المسبِّب إذا قتل أنه يستحق في حال السبب، فالتوبة صحيحة، لأن بها يزول العقاب الذي يستحقه. وإذا قلنا إنه يستحق في حال وجود المسبب، والتوبة تصح أيضًا، لأنها توجب المنع من العقاب المَخُوف، أو المنتفي استحقاقه في المستقبل. وبيّنا أن دفع الضرر المخوف في اللزوم، بمنزلة دفع الضرر المنتفي، وكشفنا القول في ذلك.

واعلم أن الواجب أن يشرُط مع ما قدّمناه من الشروط شرطًا آخر، وهو ألا يتمكن فاعل السبب من المنع من المسبّب، لأنه متى تمكن من ذلك كان هو الواجب بعد التوبة. وذلك لأن التوبة في الوجوب تسد مسد ترك القبيح ألا يفعله، وإنما وجب لأنه لا يمكنه في بذل المجهود سواها، فمتى تمكن من العلم بالقبيح، لم يكن لوجوبها وجه، لأنها في حكم البَدل عن ترك القبيح والمنع من وجوده، فإذا تمكن من المبدَل لم يصح وجوب البدَل، كما إذا تمكن الغاصب من رد العين، لم يصح رد البدَل. فإذا تمكن من ذلك لم يصح وجوب العزم على الرد. مثال ذلك أن يرمي حجرًا عُلُوًا، ويعلم أنه إن لم يمنع عند تراجعه من السقوط، سقط على حيّ فشجَّه وآلمه، فواجب عليه أن يمنع من ذلك، وكذلك فلو رماه إلى الحائط، وعلم أنه بالمصاكّة يتراجع إلى رأس حيّ فيشجه، فواجب عليه أن يمنع من ذلك. فأما إذا تعذّر عليه المنع، فالتوبة واجبة صحيحة، على ما قدّمنا القول فيها.

[في بيان وجوب التوبة في القبيح من السبب وما يتولّد عنه]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو كان الجهل مما يقع متولدًا، لما صح منه أن يتوب عند فعل سببه منه. وإنما قال ذلك، متى قيل في الجهل: إنه

إنما يعلم قبحه، لأنه جهل. فأما إذا صح أن يعلم قبحه بغير هذا الوجه، فغير ممتنع لو كان متولدًا، أن يعلم فاعلُ سببه، أنه مما لا تسكن النفس إلى معتقده إذا وقع، فتصح توبته وإن كان لا يصح منه أن يعلم من حاله ذلك، كما لا يصح أن يعلمه جهلًا، فالتوبة تصح منه على طريق الجملة، لدخوله في جملة القبائح، لكن هذه المسألة مقدرة، والدلالة قد دلّت على أنه لا يقع متولدًا، وأنه لا متولد في أفعال القلوب إلا العلم، ولا يحتاج إلى التوبة منه، لأنه لا يقع إلا حسنًا، فلا وجه للإكثار في ذلك.

فأما مَن تردّى من جبل، أو طرح نفسه من شاهق، فالأكوان التي فيه متولدة، لكنه لا تمكنه مفارقتها وإبطالها، فالذي يلزمه أن يتوب من السبب الأول، ومن المسببات إذا كانت قبيحة، ووجودها لا يمنع من صحة التوبة، لأنه لا فرق بين المسبب القبيح، الذي هو ظلم لنفسه، وما هو ظلم لغيره، كإصابة المؤمن بعد الرمية، إلى ما شاكله، فأما ما يجري مجرى المسبب، مما يحصل عن الحمل والإلجاء الواقعين منه، فإنه يصير كفعله، في كونه ظلمًا حكمًا في العِظَم، فإنما يلزمه التوبة من ذلك الفعل، دون الواقع من فعل غيره، لأنه في الحقيقة ليس بفعل له، ولا يجب أن يكون قبيحًا، ولو أنه ألجأ غيره بالترويع والتخويف، إلى الهرب والعدْو على الشوك، لكان الواجب عليه أن يتوب من فعله، دون الواقع من المُلْجَأ، لأن ذلك ليس بفعل له، ولا قبيح.

وكذلك فلو وضع طفلًا تحت بَرْد حتى مات، فإنما يجب أن يتوب من فعله، دون فعل الله تعالىٰ فيه الإماتة، ولا تشبه التوبة العَرَض في هذا الباب، لأن العرض قد يجب عليه في الضرر، وإن لم يكن فعله، إذا حلّ محل فعله، على ما بيّنا في كتاب «العَرَض»[1] في الملجأ وغيره. وكذلك حال العلّة للتوبة التي ذكرناها الآن في التوبة.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فإن قال سائلًا في الكلام المتقدم: فما قولكم في علم يقع عن النظر، على مذهب مَن يقول: إن ذلك قد يقبح. قيل له: إن مَن يقول بقبحه، يقوله على وجه يصح من المكلف أن يعلمه في حال النظر، وأن يكون قاصدًا به الكسب أو بعض وجوه الفساد، أو بأن يكون هناك دليل يدلّه على أن من حق ذلك النظر وما يتولّد عنه، أن يكون مفسدة، فيصح أن يتوب منه عند فعل السبب، إذا علم من حاله ما ذكرناه.

فإن قيل: أليس قد يصح أن يقع النظر من المكلف في الأمور الظاهرة، على وجه لا يعلمه، كما ألزمتم مَن خالفكم في المعرفة، في باب ما يفعله أهل الحمل من النظر؟

قيل له: إنا لا نقول إنه لا يعلمه أصلًا، وإنما يجوز أن يلتبس عليهم النظر بغير من النظر، فتضيق أنفسهم، ناظرين في غير الأمر الذي نظروا فيه. ومَن هذا حاله فقد علم النظر على الجملة. وهذا القدر يكفي في صحة التوبة، لأنّا قد بيّنّا أنها قد تصح من جملة القبائح، وإن لم يفعل ما وقع منه.

وبعد، فإنا لا نجوز فيما حلّ هذا المحل، أن يكون قبيحًا، لأنا إنما نجوّز ذلك في الأدلّة الظاهرة، ومن حق النظر فيه ألا يقع إلا حسنًا، وإنما يجوِّز ذلك من يقول بجواز قبح النظر والعلم في أمور مخصوصة، لا يجوز أن يقع اللبس فيها، على ما تقدم القول فيه.

فإن قال: فلو وقع في هذا القبيل ما لا يعرف المكلّف في حال فعله له أنه قبيح، والمتولد عنه قبيح، كيف كانت تكون الحال فيه؟

قيل له: لو وقع ذلك لكان لا يُلام عليه، إلا أن يكون متمكنًا من معرفة ذلك، وليس هذا من الباب الذي تناوله الدليل، والأولى ألا يستحق الذم على ذلك، ولا يلزمه التوبة منه، ويكون كالفعل الواقع من الساهي، لكنا قد بيّنّا امتناع ذلك على الجملة.

وبعد، فلو لم يصح منه المعرفة بقبحه معينًا، لصحّ على وجه الجملة، فكيف يقال إن التوبة لا تصح منه.

فإن قيل: فإن قولكم بصحة التوبة في حال السبب من المسبَّب الذي يليه في الحدوث، لا تصح، لأنه لا يضبط الأوقات ولا تراخَى بينهما فيعرفه، وما هذا حاله لا تصح منه التوبة، وإنما تصح إذا كان بين السبب والمسبب تراخٍ، كالرمي والإصابة.

قيل له: إذا جاز أن يكلف إيجاد المسبب بهذا السبب وهذا حاله، لم يمتنع أن يكلف التوبة منه، وإن كان هذا حاله، ولو كان تعذّر ضبط الأوقات يؤثر في أحدهما لأثر في الآخر، فالواجب عليه أن يتوب على قدر وسعه، فإن كان متى لم يضبط ولم يعلم لم يصح منه التوبة، أو لم يكن له إليها داعٍ، فواجب على المكلف أن يُخطِر هذا بباله، حتى يظنّه، فيصير في حكم مَن عرفه وضبطه، أو يعرف ذلك على التفصيل أو الجملة، على ما تقدم من القول فيه.

[في بيان أحكام السبب والمسَبب من الفعل]

فإن قيل: فيجب إن صحت التوبة من هذا المتولّد في حال السبب، وإن كان يوجد عقيبه، أن يجوز أن يكرهه في حال السبب أيضًا، لأن الكراهة في أنها تَصْرِف كالندم.

قيل له: إنا لا نمتنع من صحة ذلك، وقد وقع السبب من غير إرادة. فأما إذا أراد السبب فلا يجوز أن يَكره في تلك الحال المسبب، مع علمه بأنه يتولد لا محالة عن السبب. فأما إذا لم يعلم ذلك، فغير ممتنع أن يكرهه. فعلى الوجه الذي تجوز التوبة تجوز الكراهة.

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة ألا يصح أن يتوب منه، على الوجه الذي منعتم منه الكراهة، لأن حالها كحال التوبة.

قيل له: كذلك نقول. لأنه لو علم في النظر أنه يولد العلم في بابه لا محالة، وفعله مع هذا العلم، وأراد إيجاده، فالندم منه على العلم لا

يصح، كما لا يصح أن يكرهه، وإنما يصح في الوجه الآخر، على ما بيّناه.

فإن قال: فلو كان في القبائح مَن هذا حاله، أتقولون إنه يتوب من المتسبب الذي لم يقع، ومن السبب جميعًا، أو يتوب منه دون السبب.

قيل له: إن السبب الواقع إذا ميّزه من غيره، فلا يصح مع إرادته له، وإيجاده إيّاه، أن يندم عليه، على ما قدمناه من قبل، ويصح ذلك في المسبب. ولما وقع على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما، وقد بيّنّا أن المأخوذ عليه في التوبة، أن يندم على جملة القبائح، من غير تخصيص، فلا يمتنع في الوجه الذي لا يصح منه التوبة على التعيين، أن يكون له طريق إلى إزالة العقوبة، بأن يتوب على جهة الجملة.

[في بيان أن التوبة لا تلزم الفاعل إلا من فِعْله]

فإن قال: فما قولكم فيما يحصل عند فعله، لا على طريق التوليد، لكن بالعادة أو بوجه من الوجوه المستمرة، أتلزمه التوبة من ذلك، إذا فعل الفعل الأول؟

قيل له: قد علمنا أن التوبة لا تلزمه إلا من فعله، وإلا من القبيح، كما لا يستحق الذم إلا على فعله إذا كان قبيحًا، وقد بيّنّا مطابقة الندم الذي هو توبة في التعلق لوجه استحقاق الذم والعقوبة. وإذا صح ذلك، وكان ما يقع عند فعله فيما سألت عنه ليس من فعله، ولا يجب أيضًا أن يكون قبيحًا، فكيف تلزمه التوبة من ذلك؟

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة إذا جرح غيره، حتى بلغ ما يعلم أنه يموت عنده، ألا تلزمه التوبة من قتله إياه. وكذلك إذا وضع طفلًا تحت البَرْد، ألا يلزمه التوبة، وقد منع مَن يقتله من قتله وإصابته. ولئن جاز هذا القول لَيجوزن في الرامي المقاتل المؤمن، ألا يلزمه التوبة من الإصابة بعد الرمية، لأن أحدهما في العقول، ليس بأبعد من الآخر.

قيل له: إنا إذا ألزمناه التوبة من الإصابة، فقد ألزمناه الندم على القبيح، لأنها تكون قبيحة، ولذلك لا توجب ذلك لو كانت الإصابة حسنة، فإذا كان ما يقع عند جراحته ووضعه الطفل من الإماتة وبطلان الحياة من فعله سبحانه، ولا يكون ذلك إلا حسنًا، فكيف يلزم التوبة منه؟ أو كيف يحسن؟ أو ليس ذلك صحة التوبة من فعل الغير، وحسنها من الفعل الحسن، وقد علمنا امتناع ذلك.

فإن قال: فقد قلتم من قبل: توبته من الإصابة المتولدة، هي بأن يندم على سببها من وجهين، لأن الندم عليها، ولما وقعت لا تصح، فجوزوا مثل ذلك فيما يحصل من الإماتة، عند فعلكم، بأن يندم على ما فعله، من جهة أنه فعله على وجه يقبح، ومن حيث يقتضي وقوع القتل عنده، لأن الندم عليه يصح من هذين الوجهين.

قيل له: إنا لا نمتنع من صحة ذلك، لكنه لا يحسن، لأن وقوع الإماتة عنده، لا يجري مجرى جهة قبحه، ولا يحلّ محل اقتران قبيح آخر به، لأن الإماتة حسنة، بل ربما تكون واجبة، إذا كان فيها مصلحة للمكلف. وإنما يحصل الندم على السبب، كأنه ندم على المسبب متى كان تولد المسبب عنه جهة قبح، أو بمنزلة اقتران قبيح واقع به. فإن قال: أليس الواقع من الإماتة عند فعله، كأنه فعله، وكأنه قبيح، من حيث يلزمه العَرَض، فهلا قلتم بمثله في باب التوبة؟

قيل له: قد بيّنّا أن العوض قد يلزم بفعل الغير، كما يلزمه بفعل نفسه في باب العوض، وليس هذا حال التوبة، لأن فعل الغير كما لا يصح أن يستحق به الذم والعقاب، فكذلك لا يصح أن يكلف التوبة منه على وجه.

[في بيان عدم لزوم الندم والتوبة من فعل الغير]

فإن قال: أفليس أبو هاشم رحمه الله قد قال إنه لا يمتنع أن يستحق الذم والمدح على فعل غيره، فهلا جاز على ذلك القول أن يتوب من فعل غيره؟

قيل له: قد بيّنّا أن الصحيح أنه إنما يستحق الذم والمدح على فعله، وإن كان يعظمُ بفعل غيره، إذا كان على جهة التأسّي، كما نقوله في دعوة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إنه وقع عظيمًا، لما فيه من استجلاب الخلق على طريقة التبع والناس. وكما نقول في أمر المولى غلامه بالعطية: إنه إذا صادف العطية، كان أعظم في المدح والثواب، منه إذا لم يصادفها. فإذا كان هذا هو الصحيح، لم يلزم ما سأل عنه.

فإن قال: فما الجواب عن قوله رحمه الله؟

قيل له: إن الأولى على طريقته، ألا تلزمه التوبة إلا من فعله، دون فعل غيره، وإن كان قد وقع عنده على طريقة التأسي، لأن ذلك واقع باختيار غيره من المكلفين، ولا يصح أن يندم على ما هذا حاله.

فإن قال: أفيلزمه أن يندم على فعله من حيث اقتضى ذلك؟

قيل له: أفلا يبعد أن يعلم المكلف هذا من حال فعله، من حيث يجوز فيما يقع عنده فعله، أن الداعي إليه خلاف طريقة التأسّي. ولو علم ذلك ما كان يلزمه أن يتوب من هذا الفعل، من هذا الوجه، لأنه يكفي في باب التوبة أن يندم على الفعل لقبحه فقط.

فإن قال: ألستم قد أوجبتم أن يتوب من الرمي لأمر زائد على قبحه، وهو توليده الإصابة القبيحة، فكيف يصح ما ذكرتم؟

قيل له: إنا أقمنا هذا الندم مقام الندم على نفس المسبَّب، لما لم يمكن قبل وقوعه أن يندم عليه، فلما أقمنا الندم على جهة الجملة، مقام الندم على جهة التفصيل، صار هذا الندم وإن تعلق بالمسبب كأنه متعلق بالمسبب، من حيث لزمت التوبة منه، وليس كذلك الحال في ندمه على ما يقع عند فعله القبيح، للتأسّي من غيره، لأنه لم يثبت لزوم التوبة له من فعل الغير، فيقيم هذا الندم مقامه، ويلزم فعله لهذا الوجه، بل قد بيّنّا أنه لا يلزمه أن يندم على فعل الغير البتة. وعلى هذا الكلام يسقط إلزام مَن يُلْزم على الطريقة الصحيحة،

فيقول هلّا أوجبتم عليه التوبة من فعله الذي يعظم عقابه، بفعل غيره، من هذين الوجهين، حتى يندم عليه لقبحه، ويندم عليه لوقوع القبائح عنده على طريقة التأسّي، لأنّا قد بيّنّا أن هذا الندم إنما يُقام مُقام الندم على غيره، متى وجب على ما ذكرناه في السبب والمسبب. ولم يبيّن في هذا الموضع وجوب التوبة من فعل الغير.

فإن قال: إذا جاز أن يُستحق العقاب العظيم عليه للتأسّي، حتى يزداد بهذا الوجه عقابُه، فهلا قلتم بوجوب الندم عليه على هذا الوجه؟

قيل له: إنه لا يجب تناول التوبة الفعل من سائر جهات القبح، ولا من الوجوه التي يعظم بها الفعل، وإنما يكفي أن يندم عليه لقبحه، فيتحرّز بذلك من العقاب، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

فإن قال: لست أخالف إلا في هذا الوجه، فأقول يلزمه أن يندم على الفعل من كل وجه يعظم به، ويصير وجه العظم بمنزلة اقتران القبائح به، كما قد حلّ هذا المحل في مزيد العقاب.

قيل له: قد بيّنّا فيما تقدم، أن معرفته بقبح الفعل على التعيين غير مشروطة في التوبة، لأنه يصح منه ذلك على جهة الجملة، من القبائح التي يعلمها أو يظنّها، فبألّا يشترط في ذلك معرفته بجهات قبح الفعل، ووجوه عظمه، وأن يندم عليه على هذا الوجه، أولى.

فإن قال: أليس متى تعين له القبيح، يلزمه التوبة منه على التفصيل؟ فهلا وجب عند ذلك أن يندم عليه على سائر جهات قبحه وعظمه؟

قيل له: لم نقل والحال هذه، إنه يجب أن يندم عليه بعينه، لأن ذلك من شرط التوبة، لأنه لو كان من شرطها لما صحت دونه على كل حال، لكن مع فقد العلم بالتفصيل، لا يصح منه الندم عليه على جهة الجملة، لأمر يرجع إلى الدواعي والاعتقادات. ولو صح ذلك والحال هذه، لكانت التوبة صحيحة، لأن الواجب في التوبة أن يبذل مجهوده في التلافي، وذلك إنما يكون بالندم على

القبائح على الوجه الذي يمكنه عليه، إما على جملة أو تفصيل، وقد يصح منه وإن عرف القبيح مفصّلًا، أن يندم عليه من بعض جهات قبحه، دون بعض، فلا يجب قياس ذلك على ما ذكرناه.

فإن قال: فإذا لزمه أن يندم على المعيَّن على طريقة التفصيل، فهلا لزمه أن يندم عليه، على سائر جهات قبحه وعِظَمه؟ وإن لم يكن ذلك بواجب في جملة التوبة.

قيل له: لِما بيّنّاه من قبل، من أن استحقاق العقاب إذا كان يتعلّق بقبحه، دون جهات قبحه وعظمه، فيجب أن يندم عليه من هذا الوجه فقط. وبيّنّا أنه قد يدخل في جهات العظَم العقل وغير ذلك، ولا يجوز أن يوجب الندم عليه من هذا الوجه. وشرحنا القول في ذلك بما لا وجه لإعادته.

فإن قال: فيجب على هذه الطرقة فيمن دعا غره إلى الضلال، فضلّ قوم عند ذلك، ألا يلزمه أن يندم عليه إلا لقبحه فقط، وأن يكون بمنزلة مَن دعا ولم يصادف قبولًا، والعقل يفصل بين الأمرين، لأن في أحد الوجهين يعدّ مسيئًا دون الوجه الآخر.

قيل له: قد بيّنّا الجواب عما يجري هذا المجرى، لأنه لا فرق بين القبائح الواقعة عند فعلنا، وإن اختلفت بالاعتقاد والمذاهب، بمنزلة الأقوال والأفعال بالجوارح. فإذا صح في بعض ذلك، أنه لا يلزم التوبة منه بل يصح، وفي بعض أنه لا يلزم التوبة منه وإن صحت، وفي بعضه أنه لا يلزمه أن يندم على فعله، لأجل وقوع فعل غيره عنده، ومفارقة جميع ذلك لما يتولد من الفعل القبيح منّا، فلا وجه لتفصيل الكلام في ذلك.

فإن قال: أفيلزمه عند التوبة أن يتوصل إلى إزالة ما أثَّره بدعائه لكل وجه يمكنه، أو لا يلزمه ذلك؟

قيل له: إن الذي يلزم التائب في باب الاتحاد والإبطال، إنما يلزمه فيما يرجع إلى فعله، لا إلى فعل غيره، لأنه لا يقدر على ذلك، ولا يجوز فيما لا

يقدر عليه، أن يدخل تحت تكليفه، فهو مفارق لما ذكرناه في الغاصب، أنه يلزمه أن يتحرك من موضع الغصب، أو يحول متاعه، فيكون ذلك فيما يلزم على طريق المقارنة للتوبة.

فإن قال: إنه وإن لم يقدر على إبطال الضلال عن قلب غيره، فإنه قادر على إيراد الحُجَج والأدلّة، وبيان فساد ما دعاه إليه.

قيل له: إن ذلك متى وجب، لم يرجع إلى إبطال الفعل، وإنما يجري مجرى رد الدين عند التوبة، ونحن نذكر ذلك فيما بعد.

فإن قال: فلو صَنَّف في الإضلال عن الدين كتابًا، وبثّه في الناس، أو كتبه بيده وإن كان من يصنّف غيره، أيلزمه عند التوبة من ذلك، إبطال ما فعله، كما قلتم في إبطال الأفعال التي يتناولها الغصب، أو في إبطال البناء على الأرض المغصوبة.

قيل له: إن إبطال ما يتوب منه، إذا كان من حق الآدمي، فواجب لا محالة عند التوبة والتخلية، وفقد الرضا والإبراء، على ما قدّمناه في أول الباب. وإن كان لا بد من أن يُعتبر فيه أن يتعلق بذلك الإبطال غَرَض للمظلوم أو لصاحب الحق، بأن يصل به أو عنده إلى ما لولا ذلك ما كان يصل، أو أن يزول به وعنده من الضرر والغمّ، ما لولاهما لم يكن ليزول. فأما إذا لم تكن الحال هذه، فإبطاله بحق الغير لا يجب، بل يكون الغاصب في حكم المستهلك، فكما لو كلّف توبة، كان لا يلزمه إلا البدَل، فكذلك إذا فعل به ما يجري مجرة الاستهلاك، بأن يبطل الغرض، أو أكثر الغرض، ولذلك يفصل في العقول بين غاصب الثوب إذا لم يغيّره، فيلزم ردّه، وبين أن يتلفه أو يُشَوِّهَهُ، فيبطل به الغرض، أو ما يجري هذا المجرى.

[في بيان أن إبطال نتائج الفعل واجبًا عند التوبة في حال الإمكان]

وعلى هذا الوجه قارب الشرع الوارد في ذلك، ما كان عليه في العقل، وإن كان قد يقع فيهما اختلاف على بعض الوجوه. فأما إذا كان الإبطال لا

يتعلق بحق الآدمي، كالتصنيف والكتابة، على ما سألت عنه، فيجب أن ينظر فيه، فإن كان إبطاله يؤثر في زوال الضرر الذي يحصل ببقائه وانتشاره، فالإبطال واجب، وإن كان لا يؤثر في ذلك من حيث يعلم أن النسَخ قد كثرت وانتشرت، وصار فقد هذه النسخة كوجودها، في هذا الباب، فالإبطال غير واجب. عند التوبة، وإن كان هو الأولى في باب الدين، لأنه لو تمكن من الجميع للزمه إبطاله، وهذا الواحد فله مثل حكمه، على بعض الوجوه، لأنه ربما وقع إلى مَن كان لا يقع إليه ما عداه. ولا يمتنع أن يعتبر في ذلك غالب الظن، فإن قوي في ظنّه بعض التأثير في هذا الوجه إن بقّاه، لزمه إبطاله، وإلا فالإبطال غير واجب عليه.

فإن قال: فهل يلزمه مع التوبة من المذهب الفاسد المنتشر عنه، أن يعرف الناس تركه وعدوله عنه، إلى الحق؟ فإن قلتم بوجوبه لم يكن بأن يجب ذلك في بعض مَن عرف ذلك، أولى من بعض. وذلك يوجب أن يسافر الإنسان في البلاد، للتعرف. وإن قلتم بنفي وجوبه، سوغتم له أن يَعْرِض الناس لذمّه ولعنه وتكفيره في حياته وبعد موته، مع تمكنه من زوال ذلك.

قيل له: إن الواجب عليه التعريف عند التوبة، على قدر جهده، وقد علم أنه لا يمكنه وقد بَعُد الصوتُ بفاسد مذهبه، أن يعرف الجميع، وإنما يلزمه إظهار عدوله إلى الحق، على حسب الإمكان، لتزول عنه التهمة.

فإن قال: أفليس مَن غاب عنه لا يعرف ذلك من حاله؟ ويجوز في عقله أن يلعنه أو يكفره؟

قيل له: إن الواجب عليه أن يقف في ذلك، ومتى ذُمّ أو لُعن، فعلى جهة الشرط، كما نقوله في الفاسق إذا غاب عنّا، ومتى كان ما يأتيه مشترطًا، لم يتعلق اللعن والذم به على الحقيقة، لأنه في حكم المعلّق بوصف ليس بحاصل فيه، وإنما يتعلّق به متى علق الذمّ به بعينه.

فإن قال: فجوّزوا لمثل ذلك ألا يظهر عُدوله إلى الحق للمشاهد له أيضًا.

قيل له: إنه متى أمكنه أن يبيّن حاله للمشاهدين فلم يفعل، رَقَّ على نفسه المُقام على الاعتقاد الأول. وليس كذلك حال مَن غاب عنه، لأن الذي يقدر عليه منهم الإظهار حتى ينتهي بالخبر إليهم، وقد فعل ذلك. هذا إذا كان قد ظهر الباطل عنه، فأما إذا لم يظهر، فالواجب عليه التوبة فقط، ويحرّم عليه إذا وقف على فساد المذهب أن يظهره عن نفسه، كما يحرّم عليه فيما يقع منه من الكبائر، أن يظهره عن نفسه، لأن الواجب على المرء أن يستر على نفسه، كما يجب عليه أن يكفّ عن الفسق، وإن لم يكفّ عنه لزمه الكفّ عن إبدائه وإظهاره.

[في إثبات أن التوبة لا تجب على فعلٍ لم يقع]

فإن قال عائدًا إلى الكلام الأول: هلا جوّزتم التوبة مما لم يقع، ولا وقع سببه إذا غلب على ظنّه أنه سيفعله، من كفر أو فسق؟ أوَلستم قد جوّزتم أن يدفع مَضرة لم تحصل ولا حصل سببها، إذا كان لها أمارة، فجوّزوا مثل ذلك في العقاب، وقد علمتم أنه قد غلب على ظنّ الإنسان عند قوة شهوته ودواعيه، واستمرار عادته، أنه سيفعل القبح، فجوّزوا أن يتوب منه، وأوجبوه عليه. وإذا كان المعتبر في تقرر العقاب بالموافاة[1] عندكم، وكان الذي يخرج به عن الموافاة هو التوبة، فهلا قلتم بأنها لازمة للمؤمن ما دام مكلفًا، لعلمه بأنه بها يخرج عن الموافاة؟

قيل له: قد بيّنّا أن التوبة هي الندم على ما فعل، مع العزم، على ما تقدم ذكره، ولا يصح أن يندم على ما لم يقع منه، فكيف يصح أن يتوب مما يخاف أن يفعله، وهو غير واقع؟

فإن قال: ألستم قد جوّزتم التوبة مما لم يقع من المتولد؟

---

(١) الموافاة: هو ما يكون عليه الإنسان في آخر عمره وخاتمته. (المعتمد في أصول الدين ص ١٩٠). عند بعض المرجئة إن الوعد والوعيد لا يتوجّهان إلّا أن يوافى يوم القيامة بإيمان ونصر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

قيل له: إنما جوّزناه بأن جعلنا الندم على سببه، على الوجه الذي قدّمناه في حكم الندم عليه، وذلك لا يصح فيما لم يقع، ولا وقع له سبب، لأن الندم عليه لا يصح، ودلالة تعلّق بأمر واقع، فيحلّ الندم على ذلك الواقع محل الندم عليه، فيصير هذا الندم بمنزلة الندم على فعل الغير، فكما أن ذلك لا يصح، فكذلك القول فيما سألت عنه. ولهذه الجملة لا يفصل بين الظن والعلم، فلو خبّره النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنه سيفسق أو سيكفر، لما صح أن يتوب من ذلك، وإن كان قاطعًا عليه.

ولذلك عوّلنا في دفع السؤال على بيان حال الندم، ولم نعوّل على أنه إنما لا تصح توبته، وتجب من حيث يجوز أن يُخْتَرم دون إيقاع المعصية التي تاب منها.

وذلك أن مَن اعتمد على هذا الوجه، للقائل أن يقول له: فلو قطع على ذلك، لصحّت التوبة أو لوجبت التوبة، فلا يمكنه عند ذلك نصرة هذا الكلام.

ولقائل أن يقول له: إنه إذا جاز أن يتوب من معصية قد ظنّ أنها وقعت منه، وإن لم تكن وقعت في الحقيقة. ولا يقدح ذلك في وجوب التوبة، فهلا صحّ مثله فيما يخافه في المستقبل؟

ولقائل أن يقول: إن الظن له مثل حكم العلم، وإن لم يكن على ما ظنّه، فلا يجب من حيث يجوز أن يخترم ألا تلزمه التوبة، أو ألا تصح منه.

[في بيان أن التوبة لا تلزم لأجل الأمور المستقبلة]

على أنه قد ثبت قبح اعتذار زيد إلى مَن لم يسيء إليه، وإن كان قد يظن أنه سيسيء إليه في المستقبل، والتوبة محمولة على الاعتذار، على ما تقدم القول فيه، فيجب في هذا الوجه ألا يصح. وهذا الوجه وإن كان صحيحًا، فلا بد من أن يُرجع فيه إلى ما قدّمناه، لأنه إن طالب بعلّة الاعتذار، ليحمل التوبة عليه، فليس العلّة إلا ما تقدم ذكرنا له، من بيان حال الندم، وكيفية تعلّقه.

ولهذه الجملة يصح ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، من أن الندم لا يجوز على أهل الجنّة، لأنه غمّ وحسرة، ولا يجوز أن يكون حسرة ومع ذلك يتعلق بالمستقبل، لأن المتحسر إنما يتحسّر على الشيء لم فعله؟ ولماذا لم يتحرّز منه؟ فكيف يصح أن يتوب من الأمر المنتظر.

فإن قال: لهذا صح وجوب النظر والمعرفة عليه تحرّزًا من مضار يخافها في المستقبل، فهلّا لزمته التوبة لهذا الوجه؟

قيل له: قدمنا أنها لا تصح في الأمور المستقبلة، فلا يصح حملها على ما لا يصح إلا لأجل الأمور المستقبلة، لأنه إنما يلزمه أن ينظر فيعرف، ليتوقّى في المستقبل، ويتحرّز عن المعاصي، فكيف يصح حمل أحدهما على الآخر؟ وهذا هو الجواب عن سائر ما يسأل عنه في الألطاف: أنها إنما تفعل للأمر المستقبل، فالتوبة بالضد منها، من حيث يفعل ليستدرك بها الأمر الماضي الثابت، أو في حكم الثابت.

فإن قال: أليس في الشاهد قد يتحرّز عن المضار المخوفة، بمشقة يتحملها في الوقت، فهلّا جوّزتم مثله في التوبة من الأمر المستقبل؟

قيل له: لأن ما يقع من دفع المضار في الشاهد، يجري على طريقة اللَّطَف الذي قدّمناه، وما يقع من دفعه بالتوبة، يقع على حد الاستدراك، فهو بمنزلة الإبراء، من حيث لم يلزم، فكما أن ذلك لا يصح، لأن من حقّه أن يكون مسقِطًا لأمر قد لزم، أو صار في حكم اللازم، فكذلك القول في التوبة. وكما لا يجوز حمل الإبراء على دفع المضار، فكذلك القول في التوبة.

على أن هذه التوبة لو وجبت، لوجب قبولُها على ما قدّمناه، ولا وجه يقتضي وجوب قبولها، لأن المكلف مع فقدها وفقد قبولها قد ينتفع بما كُلف من الطاعات، إذا فعلها، فكيف يقال بوجوبها؟ وليس كذلك الحال في التوبة مما وقع من القبيح أو وقع سببه، لأن فقدها أو فقد قبولها، يوجب ألا ينتفع بطاعاته، وذلك يوجب قبح التكليف.

وبعد، فإن التوبة عن القبيح الذي يخاف أن يبتدئه في المستقبل، لو قَبُحت لم يَخْل حالها من وجهين: إما أن تؤثر في عقاب ذلك القبيح، إذا واقعه، أو لا تؤثر في ذلك. فإن كانت لا تؤثر فيه، فلا وجه لوجوبها. وإن كانت تؤثر فيه. فيجب إذا تاب الإنسان في أول حال تكليفه، على هذا الحد الذي سأل عنه، ثم كفر طول عمره، ومات على ذلك، أن يكون من أهل الجنة. وقد عرفنا فساد ذلك، لعلمنا أن مَن هذا حاله متى مات مُصِرًا، أنه يحسن لعنه، والبراءة منه. وفي ذلك بطلان القول بصحة التوبة من القبيح المستقبل.

فإن قال: يلزمكم مثل ذلك في التوبة من المستقبل الذي وقع سببه.

قيل له: إنما يجوز ذلك، لخروج ذلك المسبب من أن يكون مقدورًا له، بإيجاد السبب، فلو لم نجوّز التوبة منه على الوجه الذي ذكرنا، لم ينتفع بسائر طاعاته. ولأنه لو لم يلزمه أن يستدرك ذلك في وقت ما، لم يكن يستدركه إلا على هذا الحدّ، وليس كذلك حال ما يبتدئه في المستقبل.

على أن التوبة من القبيح المستقبل، إن قبحت على ما ذكره، فيجب ألا يلزمه في المستقبل أن يمتنع من ذلك القبيح، إلا لأجل قبيحه فقط، دون الخوف من العقاب، لأن العقاب على هذا القول، قد زال بالتوبة المقدمة. ولو كان كذلك لم يحسن من القديم تعالى أن يكلّفه ترك هذا القبيح، مع ما عليه من المشقّة في مجانبته، لأنه إن جاز أن يُلْزمه تعالى ذلك والحال هذه، ليجوزَن أن يوجب على سائر المكلفين مفارقة القبيح، على هذا الوجه، وهذا يبطل الطريق إلى معرفة استحقاق العقاب من جهة العقل، وذلك يبيّن فساد هذا القول.

وبعد، فإن التوبة لو صحت من القبائح المستقبلة، لم تكن بأن تصح من بعضها أولى من بعض، فكان يجب فيمن تاب من الأمور المستقبلة، أن يكون عالمًا بأنه لا عقاب عليه فما يأتيه من القبيح، وذلك يوجب كونه مُغْرّى بفعلها، لعلمه بأنه لا مضرة عليه منها لو فعلها، فهو بمنزلة ما نقوله في تعريف الصغائر، أو تعريف غفران الكبائر، من جهة العقل.

فإن قال: إنما يجوز ذلك في قبيح يظن أنه سيفعله، دون سائر القبائح.

قيل له: فيجب أن يكون مُغْرًى بفعل ذلك القبيح خاصة، وقد علمنا امتناع ذلك في خاصة من القبيح، كامتناعه في جميع القبائح.

وبعد، فإن التوبة لو صحت من القبيح المستقبل، ولا يكاد ينفك المكلف إذا لم يعرف عاقبة حاله، من الخوف، لأنه في كل حال يخاف أن يقدم على القبائح من بعد، فكان يجب أن يصح منه التوبة من الجميع، وذلك يحقق ما قلناه من وجوب كونه مُغْرًى بجميع القبائح.

[في بيان أن التوبة لا تجب على طريقة الاستدراك]

وليس لأحد أن يقول جوّزوا التوبة من الأمور المستقبلة، ويكون عزمًا فقط، لأنا قد دللنا من قبل على أن التوبة هي الندم والعزم، على الوجه الذي قدّمنا ذكره، وفي ذلك إسقاط ما تعلّق به. فليس له أن يقدح بذلك في الوجه الأول الذي قدّمناه، بأن يبيّن أن للعزم تأثيرًا في المستقبل، كما أن للندم تأثيرًا في الماضي، لأن ذلك إنما كان يتم له، لو صح أن يجعل كل واحد منهما توبة بانفراده. على أن العزم واجب على الإنسان ما دام مكلفًا على الجملة، وإن لم يظن أنه سيواقع المعاصي. فكيف يصح أن يقال إنه توبة، ومن حق التوبة ألا تجب إلا على طريقة الاستدراك؟ ولذلك لا تجب إلا على بعض المكلّفين دون بعض.

وبعدُ، فقد بيّنا في المسبب أنه إن أمكنه المنع من حدوثه، لزمه ذلك، ولم تلزمه التوبة، وإنما تلزمه التوبة متى تعذّر عليه، فإذا صح في المسبب وقد أوجد سببه ذلك، فبأن يجب مثله في المستقبل أولى، لأنه يمكنه في القبائح المستقبلة أن يتوقاها، فلا يفعلها، فكيف تصح التوبة منها والحال هذه؟

وبعد، فقد بيّنا أن الندم إنما وجب أن يؤثر في العقاب، على الوجه الذي تقدم ذكره، من حيث حلّ محل ألا يفعله، لما تعذّر عليه ذلك، ولم يكن في

مقدوره ما يجوز أن يقوم مقام سواه، وبيّنا أنه لو أمكنه ألا يفعل ما قد فعله، فكان الواجب عليه أن يتلافى بذلك لا بالندم، وقد عرفنا أن الأمور المستقبلة قد يمكنه التحرّز من عقابها بألا يفعلها، فكيف تصح التوبة منها.

وبعد، فإن التوبة هي من الواجبات التي لا بد من ثبوت سبب لوجوبها، فكما أن سائر ما هذا حاله لا يجب ولَمَّا يحصل سبب وجوبه، ويكون فعله ولما يحصل سبب وجوبه كلا فعل، فكذلك القول في التوبة. ولذلك قال مَن جوّز تقديم الزكاة من الفقهاء، إن ذلك إنما جاز من حيث ثبت بعض أسباب وجوبه، ولذلك لم يجوّزوا تقديم ذلك ولم يوجد شيء من أسباب وجوبه.

على أن ذلك من الشرعيات، فلا يمتنع أن يسُد المتقدم منه مسد الواقع في وقته في باب المصلحة، وليس كذلك الأمر في العقليات، لأنه إذا ظهر سبب وجوبه أو صحته، لم يجز أن يقام غيره مقامه. ولذلك لم يجوز أن يتبرّع بعطية، فتسد مسد قضاء الدين، الذي سيلزم في المستقبل.

واعلم أن المدفوع من الضرر في الشاهد على ضربين: أحدهما طريقة العادة، والثاني: طريقة الاستحقاق لجميع ما يدفعه أحدنا من المضار في باب الدنيا، هو من الوجه الأول، لأنه إنما يتناول الأدوية أو يستعمل العلاجات، على هذه الطريقة، وعلى هذا الوجه يحصل التكسب والعلاجات. فأما الضرر المستحق الذي يدفعه من جهة العقل، فليس إلا الذم والتوبيخ، الذي يزيله بالاعتذار، إذا كانت الإساءة قد تقدمت.

والتحرّز من المستحَق على وجهين: أحدهما بألا يفعل ما به يستحقه، والآخر بأن يفعل ما يستحق به قبيلًا، فإنه يفعل الندم، على ما ذكرناه، ولا يجوز أن يتلافى إلا والضرر قد دخل في الاستحقاق، حتى يحصل بحيث لا يمكنه التوصل إلى زوال استحقاقه، فالتلافي إنما يصح في المستحَق، وقد دخل في أن يكون مستحقًا، ولو صار كأنه مستحَق بوجود سببه، كما أن التحرّز من استحقاقه إنما يصح بألا يفعل ما به يستحقه، فلكل واحد من هذين الوجهين

مرتبة في الصحة، فكما لا يجوز أن يفعل ما قد فعل، وإنما يمكنه ذلك في المستقبل، فيتحرّز من الاستحقاق، فكذلك لا يمكنه إزالة ذلك إلا وقد صار من باب الاستحقاق.

ولهذه الجملة بنى شيوخنا رحمهم الله اللُّطف على دفع المضار الجارية مجرى العادة، لأنهم رأوا أن المكلف قد يختار القبيح عند بعض الأمور، وأوجبوا عليه التحرّز من ذلك الأمر، إذا كان مقدورًا له، وأوجبوا تعريف المكلف له، وأوجبوا إذا كان ذلك من مقدوره تعالى ألا يفعله. وكذلك فيما هو لَطَف في الواجبات، فصارت المضار المدفوعة في الدين والدنيا تجري على هذين الوجهين. وأن يفرع كل واحد منهما على ما أشرنا إليه، فكيف يصح مع ذلك القول بصحة التوبة من الأمور المستقبلة؟ وكيف يصح أن يعلّق ذلك بالموافاة؟ ونحن لا نقول بها، وإن كنا لو قلنا بذلك لكان ما قدمناه من الوجوه يسقط التعلّق بها.

[في بيان أن الشفاعة[١] ليست توبة]

فإن قال: هلّا جوزتم أن يتوب زيد من ذنب مَن يلي عليه ويلزمه تهذيبه وتقويمه، لأنه، إذا كان بمنزلة الولد، وصار فعله كأنه واقع منه، فتوبته كمثل، وما يعرفه من حال الشاهد في صحة اعتذار الوالد من ذنب ولده وتفريطه، يدلّ على هذه الطريقة، وما ثبت عن رسول الله صلّى الله عليه من الشفاعة، واستحقاق الغفران بها، يدلّ على ما يقوله؟

---

(١) الشفاعة: تخرج على وجهين: على ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدّر عنده المنزلة والرتبة. والثاني أن يدعو له. (التوحيد للماتريدي ص ٣٦٦). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: «الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشّفع الذي هو نقيض الوتر. فكأن صاحب الحاجة بالشّفع صار شفعًا. هو مسألة الغير أن ينفع غيره، أو أن يدفع عنه مضرَّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨). وأما الشفاعة عند الشريف المرتضى، وهو معاصر للقاضي، فهي: طلب رفع المضار عن الغير ممَّن هو أعلى رتبة منه لأجل طلبه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وفي «الرسائل» يرى المرتضى أن الشفاعة هي «طلب إسقاط العقاب عن مستحقّه. وإنما يستعمل في طلب إيصال المنافع مجازًا وتوسّعًا. (رسائل المرتضى ١/ ١٥٠).

قيل له: قد بيّنّا فيما تقدم، أن من حق الندم ألا يتعلق إلا بفعله الواقع، أو في حكم الواقع، وأن المستقبل من أفعاله لا يجوز أن يتعلّق به الندم، ولا أن يسقط به العقاب، فبألا يصح ذلك في فعل الغير أولى. وإنما يعتذر الوالد من تفريط ولده، لتعلّق أفعاله بما كان منه، من تأديبه وتقويمه، فيدلّ تقصيره على تقصيره، فيكون اعتذاره كالإبانة عن سلامة تأديبه، وأنه أتى فيما فعله من قِبَل نفسه، فيكون توكيدًا في جنايته، أو يدلّ اعتذاره على أن التقصير كان من قِبَله، فيكون تحققًا لإساءته.

ويبيّن ما ذكرناه أنه لو اعتذر والولد مصرّ، لكان للمظلوم أن يذمّه، ولو اعتذر الولد والوالد كافّ لصح سقوط الذم، وقد بيّنّا جملة من ذلك في الكلام على التوبة. فأما الشفاعة فإنّا نبيّن من حالها أنها للمؤمنين، وأنها لا تؤثر في زوال العقاب أصلًا، فضلًا عن أن يُستحق بها ذلك، وإنما تؤثر في اختيار القديم تعالى عندها إكرام النبيّ عليه السلام وإعظامه، والتفضل على المشفوع لهم، على ما نذكره في الوعيد.

فإن قال: هلّا كانت الشفاعة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن الغير، والتوبة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن النفس، فتحلّ الشفاعة ممن عظم قدره ومَحَله لمَن هو دونه، محل التوبة في هذا الباب؟

قيل له: إن الشفاعة إذا لم تكن توبة في الحقيقة، وقيل إنها بمنزلتها في إسقاط عقاب الغير، لم تتعلق بما نريد بيانه، لأن السائل عن ذلك قد سلّم أنها ليست بتوبة، وإنما هي مسألة على إرادة، وقد علمنا أن السائل إذا سأل مَن له الحق أن يسقط حقّه، لم يدخل إسقاط حقّه في الوجوب بالمسألة، كما أن ما ليس بواجب لا يصير واجبًا بالوعد، على ما بيّنّاه في كتاب الأصلح. وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه، وخروجه من الباب الذي نحن فيه.

فصل في بيان ما يجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال، وما يتصل بذلك

[في ذكر الأعمال الواجبة على التائب]

اعلم أن حال التائب لا تخلو من قسمين: إما أن تلزمه التوبة فقط، وتصح بانفرادها، أو يلزمه مع التوبة غيرها. وليس المقصد فيما نريد ذكره، إلا لما له تعلّق بالتوبة، دون سائر الواجبات التي لا لهذا الوجه.

فمتى فعل قبيحًا لا يتعدّاه، فالذي يجب عليه التوبة فقط، كنحو أن يجهل، وأن يعزم على قبيح، إلى غير ذلك من أفعال القلوب والجوارح، نحو أن يجهل، ويعتقد كفرًا وضلالًا، ثم يتبيّن له فساد ذلك. فالذي يجب عليه التوبة فقط، وكذلك فيما يجري مجراه.

فأما إذا كان الاعتقاد باقيًا فالواجب مع التوبة أن يزيله إلى شك، على ما تقدم ذكرنا له.

فأما إذا قيل إنه لا يبقى، فهو كالعزم، في أنه لا وجه لذكر هذه القسمة فيه.

فأما إذا فعل قبيحًا يتعدّاه، مثل أن يكون ظلمًا لغيره وإساءة، فالواجب عليه مع التوبة غيره، وإن كان يختلف مائية ذلك الغير وأحكامه.

فأما إذا تعدّاه لا على هذا الوجه، فإنه لا يلزم فيه ما ذكرناه، ويصير في حكم ما لم يتعدَّه، وهذا القسم لا يخرج عن وجوه: فإما أن يلزمه مع التوبة حق على النفس، أو يلزمه حق في المال، أو يلزمه العزم وتوطين النفس، أو يلزمه الاستحلال والاعتذار، أو لا يكون له حكم، فيكون بمنزلة ما لم يتعدَّه. وليس يخرج ما يلزم التائبَ في حال توبته عن هذه الأقسام.

فمتى جنى على غيره جناية توجّب قَوَدًا وقصاصًا، فالذي يلزمه مع التوبة تسليم النفس، والكفّ عن الامتناع، إما بشرط أو غير شرط، فإن كان مَن

يستوفيه ويطالب به، فإنما يلزمه التسليم والبذل، لتصحّ توبته، وإلا فالواجب عليه توطن النفس على أن يفعل ذلك، إذا حصلت الشرائط، وقد ثبت أنه لا فرق فيما هو حق للغير، بين أن يكون في ماله أو بدنه، فإذا صح فيمن غصَب مالًا أنه يلزمه مع التمكن بذل المال، فكذلك في بذل النفس، لأنه يتمكن منه. فإن تعذّر ذلك عليه، بمنع بعض الظلَمة عنه، فهو بمنزلة تعذّر بذل المال مع كونه مالكًا له.

فإن قال: إن القوَد يخالف الحق في المال، لأنه عقوبة، ولا يحسن من الإنسان أن يتعرض للعقوبة، أو يمكّن من إنزالها به، بل يحسن منه أن يهرب من ذلك، ويمتنع ما أمكنه. ولذلك لا يحسن من الإنسان أن يعاقب نفسه، أو يريد عقابها، كما يحسن من غيره، ولذلك لم يحسن من الإنسان أن يتعرض لإقامة الحدود عليه، إذا كان مُصِرًا، فكيف يصح ما قلتموه؟

قيل له: إن العقوبة متى انفردت بكونها عقوبة، فالحال فيها ما ذكرته، لأنه لا يحسن من المرء أن يتعرّض لها، أو يفعلها بنفسه، أو يريدها، بل الامتناع منها، لأنها مضرة لا نفع له فيها، ولذلك فصَلنا بينها وبين الآلام النازلة به، على طريقة الامتحان، وقلنا إن الواجب عليه فيها الصبر، وترك الجزَع والشكر عليها. وليس كذلك حال القَوَد، لأنه حق لآدميّ، فإن كان من باب العقوبة، فقد اقترن به هذا الحكم، وإن لم يكن من باب العقوبة، فهو حق في نفسه للآدمي، وفي الوجهين جميعًا يلزمه تسليم نفسه، ولم نعن بتسليم النفس، أنه يتولى قتل نفسه، لأن ذلك مما يتولاه غيره، إنما عَنَينا أنه لا يمتنع من ذلك، ولا يهرب منه، لأنه متى فعل ذلك، لم تصح منه التوبة. وقد عرفنا أن مع التسليم قد يختار صاحب الحق تناول حقّه، وقد يختار تركه، فليس تسليم نفسه هو العقوبة التي قلنا إنه لا يجوز أن يفعله بنفسه، أو يريده، لأنه لا يمتنع أن يسلّم ويريد، وهو مع ذلك كاره لما ينزل به من القَوَد، أو غير مريد له، فأحدهما منفصل من الآخر، ولا فرق في هذا الوجه الذي بيّنّاه، بين أن يقال في القَوَد إنه عوض لصاحب الحق، وهو عقوبة، لأن ذلك مما لا يختلف لأجله الحكم الذي ذكرناه.

فأما إذا فعل ما يوجب حَدّ الله تعالى، كالزنى والشرب وغيرهما، فالواجب عليه أن يتستر على نفسه، لأنه لا يتعلّق بحق آدمي، فإذا لزمه ذلك صحت توبته، وإن لم يسلم نفسه لإقامة الحدّ، بل لو فعل ذلك لقدح في التوبة، إذا كان عالمًا بقبحه، فلذلك جوّزنا في هذه الحدود، أن تسقط بالرجوع والهرب، وجاز أن تسقط بالتوبة أيضًا عند كثير من الفقهاء.

وليس كذلك القول، لأنه يتعلق بحق مَن يستحقه، فهو بمنزلة ما ذكرناه من الأموال، وهذا هو الواجب فيما يجب فيه القول، كان في النفس، أو في الجوارح، لأن الحال في الجميع لا تختلف، ولا يختلف الحكم فيما ذكرناه، سواء قيل في قتل العمد إنه يوجب القَوَد فقط، أو يوجب القود والدّيَة على طريقة التخيير، لأنا إنما نوجب عليه التسليم عند المطالبة، وعلى الوجهين لا يختلف الحكم، في أن للولي أن يطالب. والقول فيما يجب بالقذف، كالقول في القَوَد، وإن كان قد يفارقه في أمور كثيرة، فجملة ما يلزم من الحدود لا تخرج عما ذكرناه، من أن يكون حقًّا لآدمي، يتعلّق بمطالبته واختياره، أو لا يتعلق بذلك، كحقوق الله، والحكم فيهما ما بيّناه.

[في بيان أن ما يَلْزَم يقع على المتمكن القادر]

وكل هذا القسم مما يتبع الشرع، لأنّا قد بيّنا من قبل، أن القَوَد لا يجب على طريقة العَوض، وأن من ظلمه بالأضرار، يستحق بدَلًا من ذلك المنافع لا الأضرار، وكشفنا القول في باب العِوض. وسنبيّن في باب الوعيد، أن العبد لا يجوز أن يستحق العقاب على غيره، وأنه من الباب الذي لا يستحقه إلا الله سبحانه. فأما ما يتعلق به حق في المال، فمتى كان متمكنًا منه، يلزمه الرد عند التوبة، وهو على ضربين: أحدهما أن يلزمه رد نفس العين، إذا كان قائمًا، لأن الواجب على الغاصب أن يرد العين دون البَدل. وإنما يلزم البدل إذا تعذّر رد العين، فيصير رد العين في هذا الوجه، بمنزلة رد الوديعة، في أنه لا يعدل عنها، ويصير الواجب في ذلك رفع الحاجز، لأن العين ملكه، فَحجَز بما فعل بينه وبين التصرف فيه فلزمه إزالة هذا الحاجز، ليتمكن ذلك المالك من التصرف.

فإن كان ذلك يصحّ من غير رد، كان ذاك هو الواجب، وإن كان لا يصح إلا برد، فالرد هو الواجب، وربما لزمه الرد على وجه مخصوص، إذا كان الحاجز الذي ذكرناه لا يرتفع بنفس الرد، أو إذا كان الإضرار لا يزول إلا معه. ولذلك يفصل في بعض الوجوه، بين ما يلزم الغاصب في الرد، وبين ما يلزم المودع، لأن المودع تكفّل بحفظه، فلزمه التسليم والتخلية، أو الرد القائم قبيحًا. والغاصب يلزمه الرد إلى الموضع الذي غصب منه، أو إلى يد مَن غُصب منه، أو ما يقوم هذا المقام، ليكون رافعًا للحاجز، ومزيلًا للضرر. والمعتبر في وجوب رد العين، هو أن يكون متمكنًا من ذلك، لأن العين لو كانت موجودة، ويتعذّر عليه ردّها، كانت في حكم التالفة المستهلكة، فالمعتبر إذن في وجوب ردّها، هو بما ذكرناه. وإن كانت تالفة فالتعذّر حاصل لا بحالة، وإذا كانت قائمة، فقد يختلف حاله معها، ولذلك قال الفقهاء في العين إذا ضلّت وصارت بحيث لا يمكنه ردّها: إن الواجب عليه البدَل. وإنما اختلفوا وقد بُذل البدَل، إذا عادت العين، وتمكن من ردّها، هل يلزمه ذلك، وينتقض ما فعله من قبلُ، أو لا يلزم ذلك؟ ومتى ثبت لزوم ذلك، وانتقاض ما تقدم، كان ذلك من واجبات الشرع، لا أنه موجب بالجناية المتقدمة، وإن كان لو كان مرحّبًا بها، لم يؤثر في صحة ما ذكرناه، لأن الواجب عليه في الأحوال كلها عند التوبة ما قدّمناه، بشرط أن يكون متمكنًا من رد العين. فأما إذا تعذّر عليه رد العين، وهو متمكن من بدَله، فهو الواجب عليه عند التوبة.

وإنما كان كذلك، لأن الفائدة في ملك الأعيان الانتفاع بها، فلا يمتنع في بعضها أن يقوم فيما للعبد فيه من الفائدة بالنفع والعِوض مقام الآخر، بل أزيد منه، ولذلك قلنا إن وجوب قيم المستهلكات عقلي، فإذا صح ذلك، وعلم أن تلك العين لو كانت قائمة لكان المغصوب منه لا ينتفع بنفس الرقبة، وإنما ينتفع بالتصرف فيها، وبتصريفها في أغراضه، وعلم أن غيرها قد يقوم مقامها في هذا الوجه، لم يمتنع عند فوتها أن يلزمه المثل، على ما قدّمناه، ولا يعرف من جهة العقل في المِثْل والبدَل جنس مخصوص، وإن كان في الشرع قد تعلّق الحق فيه بجنس مخصوص. والواجب على التائب إذا تمكن من ذلك، وكان

في ملكه ما يجوز أن يكون بدَلًا منه، أن يردّه عند المطالبة. فأما إذا لم يكن ذلك في ملكه، فالواجب عليه أن يحصِّله، ثم يردّ ذلك.

ولسنا نعني بقولنا إن الواجب عليه مع التوبة الرد، أنه لا بد من أن يقارنها، لأن التوبة أقصر وقتًا من وقت الرد، فربما تأخّر عنها، وإنما المراد أن الواجب أن يأخذ في هذا الطريق، وإن تمكن من ذلك في حالها جاز، وإن تأخر عنها جاز، والعلّة التي لها نقول ذلك تقتضي أنه لا فرق بين الأمرين، لأنه إنما يجب مع التوبة أن يفعل ذلك، لكي يسلم توبته، وقد علمنا أنها لا تسلم مع كونه مقيمًا على قبيح، أو مخلًّا بواجب. فيجب أن يتحرّز في الحال من هذين الأمرين، ويكون متحرّزًا من ذلك إذا أخذ في طريق الرد، وإن لم يقع الرد في حال التوبة، وتأخّر عنها، ولذلك جوّزنا أن يتأخر عنها بأحوال كثيرة، وتكون التوبة منه صحيحة، إذا كان التائب آخذًا في طريقة الرد. ولذلك جوّزنا مع التمكن من الرد، أن يكون تائبًا، والمردود عليه غائب، أو في حكم الغائب، فلا يلزمه إلا توطين النفس على الرد، إذا قدر عليه.

واعلم أن التمكن من ذلك في العين والمِثل، لا بد من أن يتعلّق بالمردود عليه، فلا بد من اعتبار حاله، كما لا بد من اعتبار حال المردود وحال التائب، الذي هو الرادّ، لتعلّق الحق بالجميع.

ولذلك قلنا: إذا كانت العين قائمة والتائب ممنوع منها لم يجب الرد. وإذا كانت تالفة وهو متمكن لو كانت قائمة، لم يجب الرد، وإذا كان المغصُوب منه يتعذّر الوصول إليه لبعض الوجوه، لم يجب الرد.

فلا بد إذًا في وجوب الرد من اعتبار الوجوه الثلاثة، وقد علمنا أن الواجب في رد المثل أن يعتبر ملكه، لأن ذلك المثل إن تمكن منه، ولم يكن مالكًا له، لم يصح من حيث يكون مزيلًا للجناية بالجناية، فلا بد من أن يعتبر فيما يرده أن يكون من أملاكه، وقد علمنا أن ما يملكه قد يتعذّر عليه الرد لبعض الحقوق، لأن ملكه إذا ثبت فيه حق رهن وجناية، لم يكن له أن يردّه في بدَل الغضْب على بعض الوجوه، فلا بد من أن يعتبر مع المِلك أن يكون

متمكنًا بالعقل والشرع جميعًا، فمتى تمكن من ذلك، لزمه الرد، فكل هذه الشرائط واجب اعتبارها.

[في بيان حقيقة المِلك والحق بالتصرف]

ونحن نذكر جملة من القول في الجميع، لأن الموضع لا يحتمل الشرح والتقصّي. واعلم أن المِلك في الأصل وإن كان يفيد القدرة على ما بيّنّاه من قبل، فقد ثبت أنه بالتعارف قد صار يستعمل في الأعيان المتصرف فيها، وقد علمنا أنه لا بد من فصل بني ما يوصف بأنه تملكه، وبين ما لا يوصف بذلك، لأنه لا يكفي في ذلك التمكن من التصرف، وثبوت اليد، لأنهما يحصلان فيما لا يُملك، فالذي به ينفصل أحدهما من الآخر، هو أن يصير أولى به لبعض الوجوه: إما لأنه حازه، أو اكتسبه، أو تناوله من جهة الغير، أو حصل فيه بعض وجوه التملك شرعًا، فمتى اختصّ ببعض ما ذكرناه، كان مالكًا للعين التي في يده. ولذلك لا يحلّ لغيره أن يمنعه من التصرّف فيه. ولا بد من أن يكون المالك ممن يميّز التصرّف، أو يكون ذلك مقدرًا منه، وأن يكون ما يأتيه من ذلك باختياره، لا عن إذن غيره، ولا عن ولائه على غيره، فما هذا حاله يوصف بأنه يملكه. ولذلك متى حسن منه التصرّف في بعض الأعيان، على الوجه الذي يحسن من غيره، لم يعد ملكًا له، كالمباحات قبل أن يحوزها. ولهذه الجملة. لا يعد الوكيل مالكًا، لأن تصرّفه يقع عن إذن غيره. وكذلك الوليّ، ولذلك ينقض تصرّفه، فيصح في وجه دون وجه. ولذلك لا تعد البهيمة مالكة، لأنه لا يصح منها معنى التصرّف على طريقة الاختيار والتمييز. ويُعد الصبيّ مالكًا، لأنه يُقَدَّر فيه ما ذكرناه، ولولا تقدير ما ذكرناه فيه، وتجويز أن يصير مميّزًا مختارًا، لم يكن بينه وبين البهيمة فرق إلا من جهة الشرع، لأنه قد ثبت اعتبار العواقب فيه، فكان مثل المجنون المطبِق قد صح أنه يلزم مالَه في الوقت حقوقٌ، وقد تُورث عنه ويُتملك مالُه بعده، ولا يصح مع هذه الأحكام ألا يكون مالكًا، فإذا لم يصح فيه التمييز، فلا بد من أن يكون التصرّف يقع من غيره له. وعلى هذا الوجه صح اختلاف العلماء في مِلك العبد، لأنهم وإن اختلفوا في ذلك، فلا خلاف بينهم أن لما في يده معه من الحكم ما ليس

لغيره، من حيث يُتَرقب فيه العِتق والتملُّك، كما يترقب في الصبي والمجنون العقل، ولأنه قد يملك غيرُه عنه، ويصير أولى بما في يده، وقد يختلف حاله بالإذن وغيره.

فكل ذلك يبيّن أن حقيقة المِلك ما ذكرناه، واعتُبر فيه التصرّف التام، وإن كان من حق التصرّف أن يختلف في الأعيان، فمتى تمّ في العتق التصرّف على الوجه الذي يمكن منها ويسوغ، كان ملكًا، ومتى قَصُر عن ذلك لم يكن ملكًا. ولذلك لم يعد المستأجر للشيء أو المستعير مالكًا له، وميّز بين أن يكون مالكًا للرقبة أو للمنفعة، كما فصل في ملك المنفعة بين أن يكون على وجه المعاوضة، أو على وجه التبرّع، على ما تقرّر الشرع عليه.

ولذلك اختلف العلماء في كثير من الأعياء عند تغيّر الأحوال فيه، فقال بعضهم: إنه ملك، ونفى ذلك آخرون. فمتى حصل للإنسان اختصاص اليد، والتصرّف في بعض الأعيان، على ما ذكرناه، فهو مالك له، وليس لأحد أن يمنعه من التصرّف في ذلك. فإذا صار للعين هذا الحكم، كان له أن يرد ذلك في بدَل الغصْب والاستهلاك، بل لزمه ذلك، لأنه لا فرق بين وجوب ذلك، وبين وجوب المعاوضة فيه، فيما يجتلب به نفعًا، ويدفع به ضررًا. فإذا حسن ذلك منه فيها أو وجب، وقد لزمه لأجل الغصْب مع تلف العين، رد المثل، فهو بمنزلة أن يجب عليه سوى الطعام في أن الواجب عليه ذلك.

[في بيان أن حق الغير مُقدّم على حق النفس]

والذي يوجبه العقل في رد المثل من ملكه، أن يرد متى يكون، ولا يعتبر سوى ذلك، لأنه وإن كان محتاجًا في الحال، فليس يخرج ذلك من أن يكون أوجب عليه من صرفه في حاجة نفسه، لأن حق الغير في هذا الوجه، يُقَدَّم على ما يلزمه لنفسه، وإن كان من جهة الشرع قد يُقدَّم بعضُ ما يحتاج إليه، مما لا بد له منه.

فإن قال: إذا كان من جهة العقل يلزمه عند المَضَرّة إزالتها عن نفسه، بالأكل والشرب واللباس، بل غير نفسه يزول ذلك به، كما يلزمه رد المثل في

الغصب، فلم صار عند وجود القدر الذي يردّه، بأن يلزم ذلك لغيره، أولى من أن يصرفه في نفسه، أو يقسمه في الوجهين جميعًا؟

قيل له: إن حق الغير عليه يُصَيّر ما يملكه كله لا يملكه، فلا يلزمه صرفه في نفسه، كما لا يلزم ذلك لو كان بدل ذلك الملك نفسُ العين التي غصبها، فلذلك لا يحلّ له مع وجود المَضَرة العظيمة، أن يتناول مال غيره.

فإن قال: أليس إذا كانت الحال هذه يصير مُلْجَأ إلى زوال المضرّة، ومن قولكم: إن الإلجاء أوكد من الإيجاب، فهلا لزمه صرف ذلك إلى نفسه، لهذه المزية.

قيل له: إنما يكون مُلْجأ إلى ذلك متى لم يتعلق حق الغير به، فأما إذا تعلّق هذا الحق به، وصار ملكه كأنه ملَّكه للغير، لم يحصل له هذا الحكم، كما لا يحصل له مع الوديعة، وإن تمكن منها.

فإن قال: كيف يجوز أن تتغيّر حاله في الإلجاء والسبب قائم، وهو اعتقاد المضرة العظيمة.

قيل له: إن من حق الإلجاء أن يتغير بالاعتقاد. يبيّن ذلك أن الجائع لولا الشرع كان مُلجأ إلى تناول الطعام في نهار شهر رمضان، واعتقاد وجوب الصوم عليه، قد غير حال الإلجاء، فكذلك علمه بوجوب رد المثل على المغصوب، من غير حال الإلجاء.

[في بيان تقديم الأوْلَى على غيره]

يبيّن ذلك أنه كما يتصوّر المضرة في الحال إن لم يَطْعَم، يتصوّر مضرة العاقبة إن لم يردّ الحق، فلم يخلص من هذه المضرة في اعتقاده، حتى يقال إنه مُلْجَأ إلى إزالتها، وإنما يصير المضرور مُلْجأ إلى إزالة المضرة، متى لم يتصوّر بالإزالة مضرةً مثلها، أو أعظم منها.

فإن قال: فإذا لم يكن مُلْجَأ وقد ثبت وجوب الأمرين بحصول سبب وجوبهما، فهلا جرى ذلك مجرى وجوب حقّين عليه لغيره، في أنه يلزمه صرف ذلك في كلا الوجهين.

قيل له: إذا ثبت للغير عليه قدران من الحق، وليس يملك إلا بعضه، فليس بأن يردّه إلى أحدهما أولى من الآخر، فوجب أن يقضي ذلك في الحقّين. وليس كذلك الحال في نفسه، لأنّا قد بيّنّا أن حق الغير مقدم على حق نفسه، ولذلك يجب عليه دفع العظيم من الضرر بيسير ما يتحمله، ولا يحسن منه أن يدفع الضرر العظيم عن نفسه، بالضرر اليسير بفعله بغيره. هذا إذا احتاج ذلك الغير، وصار المنع من الرد في حكم الظلم له. فأما إذا لم يحتج ولم يطالب، فصرف ذلك إلى نفسه هو الواجب. وقد بيّنّا في جواب مسائل أبي أحمد بن أبي هاشم[1] رحمه الله، الكلام في الواجبات إذا اجتمعت كيف يقدم بعضها على بعض، فيما يتصل بالحقوق والعبادات وغير ذلك. وبيّنّا أنه لا يجوز في التكليف ألا يكون لأحد الواجبين مزية على الآخر، إذا لم يمكن الجمع بينهما. وبيّنّا أنه مع فقد المزية يكون المكلف مخيّرًا في تقديم أحد الأمرين على الآخر.

فأما إذا لزمه رد الحق على جماعة ولم يتبع ملكه له، والواجب ما قدّمناه، من تساوي الكل فيه، لأنه ليس لبعضهم مزية على بعض مع المطالبة والحاجة. فأما إذا حصل لحق بعضهم مزية على غيره، فالواجب أن يقدم، لأن بُعْد مكان أحد الحقّين، أو حصول الأجل في حقّه، إلى ما شاكل ذلك، ربما أوجب تقديم حق الغير عليه.

فأما إذا كان الكلام بعد ورود الشرع، فإن ورد بخلاف ما تقتضيه طريقة العقل، قضى به، وإلا وجب ما ذكرناه في الحقوق. فأما إذا كان ما تحويه يده لا يملكه، أو اشتبه الحال عليه، فسنذكر القول فيه في فصل مفرد. وكذلك الترك فيمن يجب أن يرد عليه، إذا وجد أو تعذّر الوصول إليه، وكيف يعمل بالحقوق التي يجب صرفها إلى موصوفين، والفصل بينهما وبين

(١) كذا في الأصل، والصواب: أحمد بن أبي هاشم، وهو النجيب من أولاد أبي هاشم بن أبي علي الجبّائي. وله درجة في العلم، وأمه جارية، ويُعتبر من مُتَكَلّمي المعتزلة. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة العاشرة ص ١٠٩).

ما يجب صرفه إلى الأعيان، تجده في فصل مفرد. فأما إذا تعذّر عليه الرد، لفقد المِلك، أو لتعذّر الوصول إليه، بحصول منع، أو حاجز، فالذي يلزمه مع التوبة، أن يعزم على رد ذلك، إذا قَدَر عليه، لأنه لا يمكنه في بذل الجهد أكثر من ذلك. ولا فصل بين تعذّر رد العين، وبين تعذّر رد المثل في هذه الطريقة.

فإن قال: أفيلزمه تجديد هذا العزم، حالًا بعد حال، كما ألزموه في حال التوبة، أو لا يلزمه إلا في الأول؟

قيل له: يلزمه ذلك كلما ذكر ذلك الحق، وخطر بباله. فأما إذا لم يذكر ذلك، فغير واجب عليه. وليس كذلك حال التوبة، لأن الغرض به إزالة العقاب، وإذا أزاله بالأول، لم يلزمه تجديدها.

[في بيان أن العَزْمَ يسقط بسقوط الحق]

فأما العزم الذي ذكرناه، فإنما يلزمه لثبوت الحق ما دام تائبًا، والرد له لازم لو قدر عليه، فالعزم واجب عليه، لأن العزم قد قام مقام الرد لو قدر عليه في كل حال، فإذا وجب ذلك في كل حال لو قدر، فكذلك العزم واجب في كل حال. وإنما يسقط وجوبه بسقوط الحق. وعلى هذا الوجه رتبنا في عبادات الشرع، فقلنا: يلزمه العزم على الصلاة بدلًا من الصلاة، ما دامت الصلاة واجبة، فإذا سقط وجوبها زال وجوب العزم. وكذلك القول في سائر الواجبات التي جُوِّز له تأخير الأداء فيها، وإن كانا يفترقان في أن العزم قد يجب على طريقة التخيير بينه وبين الصلاة. في رد الحق يلزم مع تعذّر ذلك رد المثل، فأما إذا وجده فهو الواجب دون العزم، كما أن الصلاة في آخر وقتها بين اللازمة ودون العزم. وقد يثبت في الحقوق ما هذا حاله، لأن الحق إذا كان فيه أجل، يجب فيه التخيير بين الرد والعزم. وكذلك إذا لم يُشدد صاحب الحق في المطالبة، فإن وجد هذا التائب الحق من بعدُ لزمه الرد، فيكون بمنزلة واجب مبتدأ. وإن مكان سببه قد تقدّم، وإن مات على ذلك ولم يجدده، انتقل الحق المعجَّل إلى الأعواض في الآخرة، إلا أنه يؤدَّى عنه في الدنيا، لأن هذه الديون

والحقوق قد صح أن النيابة تجوز فيها، فلا يمتنع (كما تؤدّى عنه في حال حياته) أن يجوز أن تؤدّى عنه بعد موته. ولذلك صح في الشرع أن يمك بعد موته، لبعض الأسباب المتقدمة في حال حياته، لأنه في الحقوق، يصير ماله كأنه ملكه، ولذلك لا ينتقل إلى الوارث إلا ما سلم عن ديونه وحقوقه. وقد بيّنّا في باب العَرَض الكلام فيمن مات وله حق وعليه حق، كيف يكون الحال في العِوَض؟ وما الذي يبقى منه له، وما الذي ينتقل إلى وارثه، وفصلنا القول في ذلك. ولا فرق فيما ذكرناه، بين أن يكون الواجب عليه بَدَل الجنايات على غيره، مما لا قول فيه، وهي أن يكون بدلًا لاستهلاك مال وغصْب، وبين أن يلزم ببعض الوجوه التي يقتضيها الشرع. ولا فرق بين أن يكون الواجب مقدّرًا، أو يتقدّر بتقويم المقومين واجتهادهم، أو يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم، لأن فقد تقديره لو أخرج الحق من الوجوب، لوجب إذا كان مقدّرًا ونسيه بطول العهد، أن يخرج من أن يكون واجبًا. وإذا أراد التائب في هذه الحقوق الاستظهار، يمكن من ذلك. ولذلك قلنا إن الأولى فيمن نسي قدر الحق، أن يستظهر على نفسه مع التمكن، فيرد أكثر ما في ظنّه أنه يلزمه، ليكون على يقين من التخلّص منه.

[في بيان أن ما يلزم التائب يكون على قدرِ الحق]

وقد بيّنّا ما ذهب إليه شيخنا أبو علي رحمه الله، لأنه يقول فيما جرى هذا المجرى: إنه لا يلزم إلا الأقل، لأنه إذا تيقّن وجوبه ولزومه، دون ما زاد عليه. فلا يجوز أن تلزمه الزيادة بالشك، لأن الأصل أن لا واجب عليه، وإنما يجب ذلك لعوارض. فإذا لم يعلم في وجوب الواجب إلا قدرًا مخصوصًا، وشك فيما زاد عليه، فالواجب ما تيقنه، وإن كان الاستظهار يستحب منه على كل حال. وعلى هذا الوجه نبني الكلام في الأملاك.

ذلك لأن تجويز ما في يد الغير ألا يكون ملكًا لم يعتبر، ووجب اعتبار ظاهر اليد في صحة التملك من قِبَله، فكذلك تجويز الزائد من الحق لا معتبر به، والواجب ما ينفيه. يبيّن ذلك أنا لو ألزمناه الزيادة، لكنّا قد

أوجبنا عليه الإضرار بنفسه، وإزالة ملك من غير ظهور سبب الوجوب، وذلك لا يصح.

فإن قال: هلا جعلتم الأصل في هذا الباب ثبوت الحق، فما لم تتيقنوا سقوطه بالأداء، فالحق ثابت. وهذا يوجب أن يرد ما في ظنّه ليتيقن التخلّص من الحق.

قيل له: إنه وإن علم ثبوت الحق فلن يعلم قدره، وقد علم في الجملة أنه لا يحسن منه، ولا يجب عليه، أن يضرّ بنفسه، ويزيل مِلكه، إلا الحق اللازم. فإذا لم يتيقن لك، ولا هناك أمارة توجب عليه الظن، فلو أوجبناه لكنّا قد ألزمنا ما لا وجه لوجوبه. وفي ذلك ما ذكرناه من الفساد.

وهذا الخلاف إنما صح بعد البحث الشديد ممن عليه الحق، لأنه لا يمتنع أن يتمكن من التوصل إلى تعرف قدر الحق، بالبحث عن أمارات وغيرها، فيكون مقصّرًا. فأما إذا بلغ في البحث نهاية ما يقدر عليه، فالواجب عليه ما قدّمناه من الأقل. وهذه الطريقة هي الواجبة في الزكوَات وسائر الحقوق، إذا أخّرها ولم يؤدّها، وجهل قدرها، لأنه لا فصل بين هذه الحقوق وإن اختلفت مصارفها.

واعلم أن من الجنايات ما لا يلزمه فيه حق في الوقت، بل يتأخر العِوض فيه إلى الآخرة، فما هذا حاله، فالواجب عليه عند التوبة الاعتذار، إن عرف المجنيّ عليه موضع الإساءة، فأما إن لم يعرف ذلك، فقد بيّنّا في باب الاعتذار الحال في ذلك. فما هذا حاله لا يلزمه مع التوبة الاعتذار أيضًا.

فإن قال: فإذا تأخّر الحق إلى الآخرة أيلزمه العزم، كما قلتم في الحقوق التي يجب تعجيلها في الدنيا؟

قيل له: لا يجب ذلك، لأن المتولّيَ لذلك الحق غيره، فليس هو من واجبات، وإنما يلزم العزم فيما يتعلق الوجوب به، دون ما عداه، ولذلك لا

يلزم أحدَنا العزم على توفير العوض في الآخرة؛ يبيّن ذلك أن العزم إنما يتبع في الوجوب وجوب المعزوم عليه، بشرط أو بغير شرط، لأنه متى سقط وجوبه، بالدفع أو الإبراء، يسقط وجوب العزم، على ما قدَّمناه. فإذا صح ذلك، وكان العوض في الآخرة ليس من واجباته، فكيف يلزمه العوض؟ ويجب على هذه الطريقة أو أعلمه نبيّ من الأنبياء، أنه لا يملك في حياته ما يردّه في حقوقه، ألا يلزمه العزم، لأنّا قد بيّنّا أن وجوبه يتبع وجوب الحق، إما بشرط أو بغير شرط.

فإن قال: فخبرونا عن هذه الجناية، أيلزمه فيها الاستحلال من المجنيّ عليه؟ وذلك نحو اللَّطْمة والشتمة، إلى ما يجري هذا المجرى.

قيل له: في العلماء مَن يوجب ذلك عليه. ويمتنع المسلمون من استعمال ذلك، لأن فيه لَطَفا للجاني.

فإن قال: ما وجه اللَّطَف في ذلك؟ ألأنه اعتذار، أو لأنه يطلب به الإبراء من الحق، وإسقاط العوض؟

قيل له: قد بيّنّا في باب العوض، الكلام في أن المستحِق للعوض المؤخّر إلى الآخرة ليس له إسقاطه، من حيث لم يُجعل إليه التصرّف بالاستيفاء والمطالبة، وكشفنا القول في ذلك، فلا يصح أن يكون المراد بذلك الإبراء من العوض، لأنه لا يسقط بإبرائه، فالأولى أن يحلّ الاستحلال محل الاعتذار.

فإن قال: أفتوجبون ذلك عليه؟

قيل له: إذا علم المعتذر أن الضرر لا يزول عنه إلا به، من ذم أو عقاب، فذلك واجب عليه. وكذلك فواجب عليه، ليزيل تأثير إساءته، كما يلزمه شكر النعمة متى لم يُحْبطها المنعم. وقد تقصّينا ذلك في باب الاعتذار، فهذا هو الذي يلزمه.

فأما إذا أُريد بالاستحلال غير ذلك، فلا وجه لوجوبه، لأنه لا يجوز فيما وقع منه حرامًا أن يصير بالاستحلال حلالًا، بل كان إذا كان هذا هو المراد، أن يقبّح فعله، لأنه في تقدير الكذب والباطل.

وقد يجوز أن يكون الوجه في فعل ذلك، طلب الرضا من المجنيّ عليه، وتطييب نفسه على الأوقات، كما يلزمه الشكر حالًا بعد حال، فقد يجوز أن يَحْسُن منه في المسيء أن يطيِّب نفسه على الأوقات، ليزول عن قلبه تأثير إساءته. فإذا علم زواله، لم يكن لفعله معنى. فأما إذا لم تؤثر الجناية والإساءة في المجنيّ عليه، بأن يكون عظيم المال، ولم يعلم بتناول هذا الجاني منه، فيغتمّ بذلك، ولا له تأثير فيه، أو ردّه المسيء إلى حيث أخذ، إلى ما شاكل ذلك، فالواجب على التائب أن يفعل التوبة فقط. ويصير هذا الفعل في حكم ما لم يتعدّه إلى غيره. وقد بيّنّا تفصيل ذلك في باب الاعتذار. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

فصل في بيان حكم ما يحصل في يده من ملك وغير ملك، وما يتصل بذلك

[في حقيقة التملّك وأحكامه]

قد بيّنّا من قبل حقيقة الملِك، وأنه ليس المعتبرُ فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط. فإذا ثبت ذلك، فالواجب على التائب أن ينظر فيما حازه، فإن كان مما يحلّ له أن يمسكه ويتصرّف فيه، صحت توبته، وإن كان مما يجب فيه إزالة أو تَلافٍ، فالواجب أن يفعله، ولذلك ذكرناه في هذا الباب في جملة التوبة، لشدّة تعلّقه بها.

واعلم أن سبب المِلك قد يكون معلومًا بالعقل والسمع، لأن الدليل قد دلّ في الميراث والغنائم وما شاكله، أنهما سبب الملك، كما دلّ الدليل في التكسب وتناول المباحثات وحيازتها، أنه سبب الملِك. فإذن يجب النظر في الوجهين، فما ثبتت اليد عليه بأحد السببين، صار ملِكًا، وما خرج عن ذلك

خرج عن المِلك. وهذه العقود التي نملك بها، لا بد من اعتبار شرائط فيها، وفي بعضها وفاق، وفي بعضها خلاف، فلا بد من النظر في ذلك، كما لا بد من النظر في أحوال مَن تمَلَّك من جهته، وفيما يلزم أن يفعله المرء بملكه، من تقديم حق على حق، فلا بد من اعتبار ذلك فيما تحتوي يدُه عليه، كما لا بد من اعتبار الظاهر فيما يتناول من جهة الغير.

واعلم أن الواجب فيمن تملّك الشيء، من جهة اعتبار الظاهر، لأنّا لا نعلم حقيقة الأملاك، فلو لم يُعتبر هذا الوجه، لقبح التصرّف مع الغير، والمعاوضة معه، فمتى علمنا فيما في يده ثبوتَ يده عليه، وتصرفه فيه، ولم نعلمه حرامًا ولا غلب في الظن ذلك لبعض الأمارات، فالتملك منه صح، كما أنّا إذا علمنا في تصرفنا أن فيه نفعًا، ولم نعلم مَضرة، ولا غلب على الظنّ لبعض الأمارات، فالتصرّف يحسن. فصار التملك من الغير كالتصرف في المنافع، في الوجه الذي ذكرناه. وعلى هذه الطريقة بيّنا الكلام في الحظر والإباحة. فمن لم يُعْلَم من حاله إلا ما ذكرنا، حسن التملك من قِبَله؛ ومن علمنا أن الذي يُتناول منه غَصْب وحَرام، لم يصح التملّك من قِبَله. ويجب أن يؤخذ ذلك منه، ويرد في حقّه، على طريقة النهي عن المنكر، إلا أن يُعلم من حاله أنه قد نَدِم على ما فعل، وأنه آخذ في طريقة الرد، موثوق بأمانته، فغير واجب والحال هذه، أن يُؤخذ منه، لأنه قد صار أمينًا فيما في يده، بتغير أحواله، فهو بأن يردّه في حقّه، لمزية يده، أولى من غيره، إلا أن يكون ذلك الغير حاكمًا، فله في الولاية مزية، وإن كان الذي يتملك من قبله ببيع أو هبة لا يعلمه حرامًا، لكنه يعلم في الجملة أن يده مشتملة على حرام وحلال، فالعلماء في ذلك على أقاويل:

[في بيان حسن التملك وقبيحه]

منهم مَن يقول بصحة التملك من قِبله على الإطلاق، لأن ثبوت يده وتصرفه بالدفع، أمارة الملك، ولا يُعلم في غير ذلك خلافه، لأنه يجوز أن يكون ذلك من قبل الحلال، فأمارة الملك قد حصلت فيه، ولم يحصل ما يمنع منه، فالواجب أن يحِل التملك من قِبله وإن كان الاستظهار خلافه.

ومنهم مَن يسلك طريقة الورَع في هذا الباب، ويقول: لا يحِلّ التملك من قبله أصلاً، لأنه من حيث اشتملت يده على الحرام والحلال، قد زالت الثقة به وبقوله، فلا يجوز أن يُرجع إلى قوله ولا إلى يده، لثبوتها على الأمرين. والأصل أن لا ملك لنا، فيجب ألا يحِل بتأويل ذلك، كما لا يحق للمرء أن يتزوج بإحدى المرأتين، إذا علم أن إحداهما أخته من الرضاعة.

ومنهم مَن يقول: بحلّ التملك من قِبَله، بشرط أن يُرجع إلى قوله، ويسأل عما يتملك من جهته. فإذا ذكر أنه من الحلال، قُبل قوله، لأن قوله مقبول فيما في يده، ومعمول عليه، فإذا كانت اليد من حيث اشتملت على الأمرين، خرجت من أن تدلّ على المِلك، فلا بد من أمر زائد، يتميّز به المتملَّك الحلالُ من الحرام، ولا شيء يصح ذلك فيه سوى قوله الذي ثبت أنه معمول به فيما في يده. وهذا هو الذي يقوله أبو علي رحمه الله، ولا يَعتبر مع قوله غالب الظن.

ومنهم مَن قال: إنه يُرجَع إلى قوله مع غلبة الظن بصدقه، فإذا حصل ذلك حلّ التملك من قِبَله، ولو غلب على الظن كذبه، لم يحلّ ذلك. وإلى هذا ذهب أبو هاشم رحمه الله، ويقول: لو قال بعد التملك: إن الذي تناولته هو من الحرام، وغلب على الظن ذلك من حاله، عمل عليه، وعلى القول الأول لا يجب ذلك، لأن قوله الثاني لا ينقض قوله الأول. وقد بيّنّا أن الأولَى ما قاله أبو عليّ رحمه الله، لأن غلبة الظن إنما يجب اعتبارها، إذا لم يحصل في الحكم ما هو الطريق فيه، فأما إذا حصل ذلك، فلا وجه لغلبة الظن، ولذلك لا يعتبر غلبة الظن فيمن لا يعرف أن في يده حرامًا، بل يعتبر اليد فقط. فكذلك إنما يجب اعتبار اليد مع القول دون غالب الظن. وإنما يجب أن يرجع إلى غلبة الظن في الأمر العارض الخارج عن الأصل، وهو الذي بيّنّاه، لأنه إن علم فيما يتناوله أنه من الحرام، أو غلب على ظنّه ذلك، وجب الحكم به. فأما في الحلال فاليد والقول يغنيان عن اعتبار غلبه الظن.

وقد بيّنا أن هذا الاعتبار هو في حسن التملك، لا في وقوع الملك، لأنه إن أهمل ذلك، وعاقده عقد معاوضة، وقبض ما في يده، فقد ملكه، وإن كان بفعل محرّم، وقد يستقر المِلْك والفعل محرّم في العقل والشرع. والواجب على التائب فيما ذكرناه، أن يعمل على ما يقتضيه اجتهاده، ويتوب مما يعلم أنه محرم، فإن كان عليه حق لم يحلّ له أن يدفع من المحرّم، ووجب عليه أن يدفع من الحلال، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد[١]، فالواجب أن يستفتي مَن يثق بعلمه ودينه في هذا الباب. وإن كان مَن يعاقده ويتملّك من قبله، يعلم في يده المغصوب من الدور والضياع وغير ذلك، فهذا العلم لا يقتضي العلم بأن ما تشتمل يده عليه حرام، لأنه قد يجوز والحال هذه، فيما في يده، أنه حلال، فهو مخالف للباب الأول، وإنما يُحَرِّم التناول ممن هذا حاله، من يسلك طريقة الورع، على ما قدمنا ذكره، وإن كان الأولى أن يرجع إلى قوله، ويسأل عن حال ما يتملك من قِبَله. فإن كان مَن يتملّك من قبله، يعلم فيمن ينوب عنه، أن في يده حرامًا كالوكيل وغيره، فهو من الباب الأول، لأنه لا فرق بين أن يكون الشيء في يد وكيله، أو في يده، لأنه كالآلة له، فالواجب ألا يتملك من قبله، إلا مع المسألة، على ما تقدم القول فيه.

[في بيان حِلية وعدم حِلية التصرّف بالملك]

فإن كان مَن يتملك من قبله (وإن لم يعلم اشتمال يده على الحرام) والمعلوم أن عليه من الحقوق ما يزيد على قدر ما في يده من غُصوب وغيرها، فإن الواجب عليه ردُّ ما في يده فيه، فقد اختلفوا في هل يجوز أن يتناوله من قِبَله على سبيل الهِبة والصدقة أو لا يجوز؟ فمنهم مَن يقول: إن ذلك لا يجوز، لأنه واجب على المستوهب أن ينكر عليه صرف ما في يده إلى غير جهة الدَّين، فكيف يحلّ له بتأوله؟ ولأنه يعلم أنه بالهبة مقدِم على محرّم، فكيف يحلّ له أن يتملكه؟ ويفارق ذلك عقد المعاوضة، لأنه مما لا ينقص من ملكه، بل ربما زاد فيه.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٢ من هذا الجزء.

ومنهم مَن يقول: إن ثبوت الدَّين في ذمّته، لا يمنع من حسن التصرّف فيما تشتمل عليه يده من الأملاك، لأن الحق يتناول الذمّة، والتصرّف يتناول العين، فيحِل التملك من قِبَله بعقد الشرع.

وهذا أيضًا كالأول، في أنه إذا قبض ذلك، ملَك بحصول سبب الملك على شرائطه.

وإنما الكلام الذي ذكرناه، هو في: هل يحلّ ما فعل أو لا يحِلّ، فهو بمنزلة البيع يوم الجمعة عند النداء. فجميع ما يتملكه من قبل الغير، لا يخرج عن الأقسام التي ذكرناها. فأما ما تملكه بالإرث، فهو وإن كان في الظاهر كأنه تملك من قبل الميت، فليس كذلك في الحقيقة، لأنه لم يرجع إلى قوله ورضاه، فهو يملك عند موته من قبل الله تعالىٰ، ويخالف الوصية والصدقات، لأنه يُرجع فيها إلى قوله ورضاه.

وما يُتملك بالغنيمة فمقارب لذلك، لأنه تُمْلك بالغَلَبة، لا بالقول والرضا، وإن كان لا بد في جميع ذلك من اعتبار ما ذكرناه، لأنه لا يرث الحرام في يد الميت، بل الواجب ردّه. وكذلك فلا يملك من الغنيمة ما كان في يد الكافر غصبًا، على وجه يجب ردّه متى علم ذلك؛ فأما إذا لم يعلمه، ولم يغلب على ظنّه، فالحكم ما قدّمناه.

فمن حق التائب أن يعمل عند توبته على ما ذكرناه، من الإقلاع عن الحرام الذي في يده، وردّه على الوجه الذي يمكنه، واستعمال الاستظهار على نفسه؛ والعمل فيما يتعلق بالاجتهاد على اجتهاد، أو على القبول من المجتهد الدَّيّن العالم، فلو لزمه كفّارات وزَكَوات وعشور وغير ذلك من الحقوق ففرط، للزمه أن يصرف ذلك في وجهه، لتصح توبته؛ لأنه وإن كان واجبًا في نفسه، فهو واجب أيضًا لتصح توبته، لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه وجب كوجوبه.

وقد بيّنّا ما يلزمه فيما لا يعرف مقداره، وأن الاستظهار أن يخرج عن أكثره، وإن كان لا يلزمه إلا الأقل، على ما حكيناه عن أبي عليّ رحمه الله.

والقول فيما فرّط فيه من خمس الغنائم، كالقول فيما ذكرناه. ولذلك قال أبو عليّ رحمه الله، في الجارية المسبية إذا علم تقصير المجاهدين في إخراج الخمس، أن الواجب أن يخرج بالتقويم خمسها، حتى تحلّ له، لتعلق الخمس بعينها، وزوال الأمور التي تزيل هذا الحق. فأما إذا علم زواله، أو حصل هناك أمارة زواله، فذلك غير واجب.

والمسائل التي تدخل في هذا الباب تكثر، وأنت تجده في باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

فأما الظالم إذا أراد أن يتوب فالواجب عليه ما ذكرناه فيما ظلم، من ردّ العين أو المِثل، أو العزم والاعتذار والاستحلال. فإن كان سلطانًا متغلبًا قد أخذ من الناس الخراج والعُشور والزكوات، فإن كان بالغلبة أخذه، فالواجب عليه أن يردّه إلى مَن أخذه منه، لأن صرفه في حقّه وهذا حاله لا تصح، فالواجب على مَن أخذ ذلك منه، أن يخرج هذه الحقوق، ولا يعتدّ بأخذ هذا السلطان. فأما إذا أخذه بالرضا، ليدفعه في حقّه، فهو وكيل لهم، فإن دفع جاز، وإلا لم يجز. ويفارق الإمام، لأنه وكيل الفقراء، فلا معتبَر بما يفعله، بل قد يسقط الحق بأخذه على كل حال. وسنشرح ذلك من بعد إن شاء الله.

فأما ما يحصل في يده على وجه الأمانة، كالوديعة واللُّقَطَة[1] وغيرها، فالأصل أنها ملك لمن كانت ملكًا له، وإنما يصح الانتقال عن هذا الأصل بأمور تغيّر حاله، على ما نذكره من بعد.

واذلي لزم التائب في ذلك: الرد، إذا تمكن من صاحبه، فطالب به، أو الحِفظ على ما كان من قبل، والعزم على رده إذا وجب ذلك وصح، أو التصرف فيه عند اليأس من صاحبه، على ما نشرحه من بعد.

---

(١) بضم اللام وتسكين القاف، وهو الشيء المأخوذ الذي يُلتَقَط. واصطلاحًا: لُقَطَة بالمعنى العامّ: هي المال الضائع الذي لا يد لأحد عليه، فيشمل الإنسان ويسمى لقيطًا، والحيوان ويسمى ضالّة، والأموال ويسمى لُقَطَة بالمعنى الخاص. (القاموس الفقهي ص ١٧٦).

فأما التملك على جهة الإكراه فإنه لا يقع، لأن الإكراه يغيّر حال العقد، فيصير كأنه لم يقع، ويبقى الملك لصاحبه، فإن كان ذلك الإكراه لا يؤثر، فالملك يقع الحكم فيه على ما قدم بيانه.

فصل في بيان حكم الحقوق إذا وُجد المستحق، وبيان حكمها إذا فقد وغاب وما يتصل بذلك

[في أحكام ردّ الحقوق]

قد بيّنّا في أملاكه أنه أحقّ بها، وبالتصرف فيها، ما لم تتعلق الحقوق بذمته. فمتى تعلّق عليه حق في الأعيان، أو في الذمة، لم يخل من وجهين:

إما أن يكون ذلك الحق لمعيّن أو لموصوف، فإن كان لمعيّن لم يخل من وجهين: إما أن يكون موجودًا وحاضرًا، أو لا يكون كذلك، فإن تمكن من رد الحق عليه لحضوره، فهو الواجب، لأنه إن كان الحق عينًا، فهو أولى به، وإن كان دينًا، فهو واجب عليه أن يردّه مع المطالبة، ولا يُعتبر في باب المطالبة بالقول، لأنه قد يُعلم بالعادة ذلك من حاله، وإن لم يتكلم وقد يتكلم والمعلوم أنه لا يتشدّد، فالمعتبر بالكلام إذا لم يكن هناك ما هو أولى منه، من العلم بالأحوال. ولذلك قلنا: إنه لا يحلّ ما يتعاطاه بعض التجار من تأخير الحقوق، وإن كان أربابها غير مطالبين، لأن المتعالَم من حالهم المطالبة، وكراهة التأخير، فمتى حصل التمكن، فالحبس والمنع والحال هذه كابتداء الغصْب والأخذ.

فإن قال: أرأيتم لو لم يُعْلِمْ صاحبَ الحق بالحق الذي عليه، ما الذي يلزمه؟

قيل له: أن يُعرّفه الحق الذي له عليه، أو في يده، فإن طالبه لزمه الدفع، وإلا فالتأخير جائز له.

فإن قال: أرأيتم لو جَوّز ألا يَعْلَم، ما الذي كان يلزمه؟

قيل له: أن يعمل على الأمارة، فإن كان في ظنّه أنه لا يعلمه، لزمه ما قدمناه، وإلا فذلك غير واجب عليه. ويجب أن يعتبر سبب ثبوت الحق في هذا الباب، فإن كان من جهته تناول، فالظاهر أنه يَعْلمه، وإن كان الوجه في ثبوته ما يتصل بوصية وإرث وغيرهما، فالواجب أن يَعْرِفه.

فإن قال: أيلزمه تعريف ذلك، سواء حصلت العين في يده بجناية، أو غير جناية؟

قيل له: إذا كان بجناية أو ما يجري مجراها، فلا شك في لزوم ذلك. فأما إذا ألقت الريح ثوب غيره في داره، فمن جهة العقل لا يلزمه التعريف، وإنما يلزمه عند وقوف صاحب الثوب على ذلك، التخليةُ والرد. فأما من جهة الشرع فلا يمتنع أن يُلزمه ذلك تعريفًا، ثم ردًّا عند الطلب.

فإن قال: فلو كان وارث صاحب الحق، أيجب الردّ والتعريف؟

قيل له: يجب ذلك من جهة الشرع، لأنه قد انتقل الملك والحق إليه.

فإن قال: فما قولكم فيه من جهة العقل؟

قيل له: يصير ذلك المال كمالٍ لا ربّ له، ويجري مجرى المباحات، فيحلّ له التصرف فيه.

فأما إذا لم يتمكن من صاحب الحق، لم يخل من وجهين: إما أن يكون غائبًا يعرف مكانه، أو كالمفقود، فلا يعرف مكانه، ثم لا يخلو حاله من وجهين: إما أن يرجو أن يعرفه أو وارثيه على المستقبل، أو لا يرجو ذلك، ولا يطمع فيه فإذا كان غائبًا معروف المكان، فالواجب عليه في حقّه أن يوصله إليه، على الوجه الذي يمكن وجوب العادة بمثله، في إيصال الحقوق والاحتياط منها: إما بنفسه، أو بغيره، أو بتعريف له، ورجوع إلى رضاه، أو بإنفاذ، على ما يقتضيه الاجتهاد في ذلك والطلب، وعلى ما يوجبه سبب ذلك الحق، لأنه قد يختلف، فيكون من الباب الذي يلزمه رفع الحاجز فقط. فأما

الحمل والإيصال، فلا يلزمه، وربما يلزمه ذلك للتعدّي والغصب، فيعمل في كل ذلك على ما يوجبه ذلك الحق وسببه، فمتى بذل التائب مجهوده في ذلك، فقد أدّى ما عليه.

فإن قال: فإن كان ذلك الحق في عين يُخشى عليها الفساد إن أخّر ردّها، ولا يمكنه ذلك مع الغيبة، ما الذي يلزمه؟

قيل له: أن يرجع إلى الحاكم، ليفعل أو يأمر فيها ما يزول معه الفساد، ويوجبه الحفظ والاستظهار، أو يفعل هو ذلك إذا لم يكن حاكم، وتعذّر الرجوع إليه، لأنه أمين فيما في يده، إلا ألّا يثق بنفسه، ويخشى منها التعدّي، فالواجب أن يعتمد على أهل الثقة في ذلك، فأما إذا كان رب الحق مفقودًا، لا يُعرف مكانه، فإن كان يرجو عند التعريف والبحث أن يقف على ذلك، فالواجب عليه في الحق أن يحفظه، وأن يأخذ في طريق معرفته.

وكذلك القول إذا كان قد مات ويرجو ذلك في وارثه، لأن الحكم لا يختلف إلا في انتقال الحق من مستحق إلى غيره. فأما فيما يلزم المستحَق عليه، فالحال واحدة.

فإن قال: أرأيتم لو علم هذا الرجل أن على المفقود دمًا ثابتًا لبعض الحاضرين، أيسوغ له أن يرد في دَمه؟

قيل له: هذا هو الواجب عليه، لأن المفقود لو حضر وامتنع من ذلك، لكان له ذلك. وكذلك إذا غاب، لأنه في حكم الممتنع، وإن كان الأولَى أن يقوم بذلك الحاكم، أو يعتمد على الثقات فيه، لكي يحصل الوجه في سقوط الضمان، وحصول الإبراء في الظاهر، بحصوله في الباطن. فإن بحث عن ذلك، وفتش عنه بكل وجه أمكنه، فلم يقف على ذلك، فالواجب أن يَعمل في هذا الحق ما سنذكره من بعد:

فأما إذا كان يائسًا من صاحب الحق، إما لعلم أو لقوة الأمارات في هذا الباب، فعلم أنه قد مات، أو أنه لا يصل إليه فقط، إن كان حيًا، وعلم مثل

ذلك في وارثه، نظر في الحق: فإن كان قد حصل في يده على جهة الأمانة، فهو كاللُّقَطة، وقد اختلف الناس في ذلك، فمنهم مَن يقول يتربص بعد هذه الحال بها حولًا، ثم يعمل به ما يجب في اللقطة. ومنهم مَن يقول إنه يعمل في الحال ما يعمله في اللقطة، ولا يوجب التربُص، لأن اللُّقطة إنما وجب فيها التربُص للتعريف، وهذا قد فُتِّش من قبل، فعرف الحال فيه.

ثم اختلفوا في: ما الذي فعل في هذا المال؟ فمنهم مَن يقول: يتصدق به فقط، بشرط الضَّمان إن وُجد صاحبه، ولم يختر الصدقة ولا رضيها. ومنهم مَن يقول: إن شاء فعل ذلك، وهو الأفضل، وإن شاء استباحه، وتصرف فيه، أو تملكه، على حسب مذاهبهم في اللُّقطة.

فأما إذا كان ذلك الحق لزم بغصب أو ما يجري مجراه، مما يوجب الضمان، وينافي الأمانة، فقد اختُلف فيه:

فمنهم مَن يقول: إذا كانت اليد بهذه الصفة فواجب عليه نقل ذلك الحق إلى يد الحاكم أو مَن يجري مجراه، ليقوم بذلك، ويبرأ هو من الضمان، فيعمل الحاكم فيه ما ذكرناه في المال الذي لا يوجد له مالك.

ومنهم مَن يقول: إنه إذا أخذ في طريقة التوبة، وعلم من نفسه الأمانة، فإن حُكْم يده يجوز أن يتغير، ويكون له أن يفعل ما بيّناه في اللقطة.

فإن قال قائل: إذا كان الملك لغيره، فلماذا يحل له التصرّف فيه بالصدقة وغيرها، وليس هناك إذن من المالك؟

قيل له: لما بيّناه في اللُّقَطة، لأن العلّة فيها، أنه مال لا مالك له يمكن الوقوف عليه، فوجب صرفه إلى الفقراء، وكذلك القول فيما حلّ محله، ولأنه قد صح في مال زيد إذا مات ولا وارث له، أنه يجب صرفه إلى المصالح. فكذلك القول في كل ما لا مالك له.

فإن قيل: أرأيت لو تناول بعض المتغلّبين هذا الحق من يده، ما الذي يلزمه؟

قيل له: إن كان على طريق الإكراه تناوله، فالضمان عنه زائل، وهو للآخذ لازم. وإن كان لا على طريق الإكراه، فالضمان لازم لهما جميعًا.

وقد بيّنّا جملة من الكلام في هذا الباب في باب العوض، وبيّنّا ما يلزم على فعله، وما يلزمه عند فعله، إذا وقع التلف من فعل غيره، وكان هو السبب أو المعرِّض.

وهذه الجملة كافية فيما يجب أن يعرفه التائب، ليصح تلافيه. وعدلنا عن التفصيل، لأن ذلك يطول، ويدخل فيه كثير من كتب الفقه.

ولم نذكر في آخر الكلام في التوبة، شُبَه مَن خالفنا في صفة التوبة، لأنّا قد أوردناها في أثناء الكلام، فأغنى عن إعادته.

ونحن نبتدىء الآن، فنذكر الكلام في النُّبُوات، لأنّا قد ذكرنا جملة التكليف العقلى، وما لم نذكره منه، فلأنه يتصل بباب الوعيد وغيره، فأخّرناه ليذكر في موضعه من هذا الكتاب.

يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوّات.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلواته وطيب سلامه على محمد نبيّه وآله الطاهرين. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

***

صادف الفراغ من هذا الجزء المبارك، صحوة النهار، يوم السبت، في العشر الوسطَى من ذي القِعدة، من شهور سنة ست وستمائة للهجرة الشريفة، بالمدرسة المنصورية، بمدينة «حُوث» عَمَّرها الله تعالىٰ بدوام منشئها، وبعباده الصالحين، بمنّه ورحمته، إنه سميع مجيب.

فهرس المحتويات

الكلام في الأصلح

الكلام في استحقاق الذّمّ

الكلام في التوبة